GIUSEPPE MORANDO

PROFESSORE DI FILOSOFIA NEL R. LICEO DI VIGEVANO
LIBERO DOCENTE NELLA R. UNIVERSITÀ DI PADOVA

CORSO ELEMENTARE DI FILOSOFIA

VOL. III.

PICCOLA TEODICEA

ELEMENTI DI ETICA

NOTE D'ESTETICA — CENNI STORICI

MILANO
TIPOGRAFIA EDITRICE L. F. COGLIATI
Via Pantano, 26
1899

Digitized by Google

Phil 187.117

HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE COLLECTION OF
GAETANO SALVEMINI
COOLIDGE FUND
MARCH 21, 1936

PROPRIETÀ LETTERARIA

Tip. L. F. Cogliati
Sez. nel P. I. pei Figli della Provvidenza
Piazza Filangeri, N. 3.

Digitized by Google

PICCOLA TEODICEA

Digitized by Google

08-199
41-3

Digitized by Google

LEZIONE I

Teodicea ed Etica.

1. Concetto riassuntivo della natura umana. — 2. La *Teodicea* e l'*Etica* tra le scienze filosofiche. — 3. La Teodicea deve precedere l'Etica. — 4. Morale senza Dio.

1. Il concetto che ci dobbiamo esser formati, mediante l'attenta analisi filosofica, intorno alla costituzione della natura umana, è quello che ci fa riguardar l'uomo come un soggetto senziente sostanziale, congiunto indissolubilmente per un lato ad un termine corporeo ch'egli pervade ed avviva, e per l'altro lato ad un termine ideale (che meglio si dice *oggetto*, per la sua posizione impassibile di riscontro al soggetto) da cui vien sublimato oltre la sfera del senso nel cielo infinito della verità, dell'universale, dell'intelligibile, del possibile.

L'unione dell'anima umana col termine corporeo spiega tutti i fatti svariatissimi delle *sensazioni:* le quali, benchè suscitate dall'impressione dei corpi esterni sul nostro, hanno tuttavia caratteri e natura profondamente diversa da quella degl'innumerevoli movimenti che tale impressione fa nascere nel nostro corpo. Onde è manifesto che il fenomeno materiale non darebbe mai luogo al fenomeno sensibile, di opposta natura, se al corpo nostro, dove il primo avviene, non fosse congiunto, con un atto di sentimento perenne, un principio senziente; questo, ricevendo tutte quelle svariate modificazioni e concentrandole, per così dire, nella sua inestesa sem-

Digitized by Google

plicità, rimane esso stesso modificato nel proprio sentimento, dando origine in tal modo al fenomeno della sensazione.

L'unione dell'anima nostra coll'oggetto ideale si prova, poi, dall'esame accurato del fatto mirabile che si dice *cognizione,* il quale accompagna nell'uomo il fatto della sensazione, e quasi gli si sovrappone, senza però confondersi con esso, ma anzi restando in un ordine infinitamente superiore ad esso. La sensazione, come abbiam detto, è una pura e semplice modificazione del nostro principio senziente dovuta all'impressione che una forza esterna fa sul nostro corpo, e perciò di per sè non ci fa ancora conoscer nulla: è, diremo così, un *segno* che non intendiamo ancora. La cognizione comincia soltanto allorchè un altro principio, ch'è in noi superiore al senso, s'impossessa del *significato* di questo segno; allorchè la nostra ragione, con un atto di percezione (radicato nella percezione primitiva di noi stessi) afferma il reale esterno, la forza che produce la sensazione, e con un giudizio immediato, interno, sfuggevolissimo pronuncia che c'*è* un ente diverso da noi il quale ha operato in noi, e se lo pone lì davanti agli occhi della mente inoggettivandolo. Per questo si richiede che l'anima stessa che sente abbia *in pari tempo* l'intuizione dell'*essere*, mediante la quale pronuncia che *è* il reale esterno operante sopra di noi; e a seconda delle diverse attività che spiega sul nostro sentimento se ne viene determinando l'idea particolareggiata come di un ente atto ad eccitare in noi piuttosto queste che quelle sensazioni. Così noi giungiamo a conoscere concretamente gli enti che ci circondano nella loro differente fisonomia, e da queste cognizioni concrete, per mezzo delle svariatissime operazioni intellettuali, ricaviamo in seguito tutte le altre. Ecco dunque come il fenomeno dell'umana conoscenza ci conduca ad ammettere che l'anima nostra sia congiunta in modo perenne all'idea dell'*essere,* la quale non si può confondere nè

Digitized by Google

coll'anima stessa, nè cogli enti reali, per i caratteri sublimi ed augusti di cui è dotata (l'universalità, la necessità, l'eternità, l'immutabilità, la divinità, ecc.); caratteri ch'essa comunica man mano alle altre idee che vi si disegnano entro come figure su vetro, ed ai supremi principî del ragionamento che da quest'idea primigenia derivano e sui quali si appoggia tutto l'edificio maestoso della scienza, della morale, della vita.

2. Questo concetto riassuntivo della natura umana, che ci offre la filosofia, mostra il termine corporeo e l'oggetto ideale quasi due appendici del nostro spirito, due braccia per mezzo delle quali egli è in comunicazione col mondo dei sussistenti, dei reali, da una parte, e col mondo dei possibili, degl'ideali, dall'altra; due mondi immensi ed arcani che costituiscono il cosmo universo e, per mezzo del sentimento e dell'intuizione, convergono nell'uomo, a buona ragione dagli antichi appellato μικρόκοσμος. Tutto quello che l'uomo sa, tutto quello che l'uomo conosce o sperimenta nell'intiera natura,

Quanto per *mente* e per *occhio* si gira,

come direbbe Dante, appartiene all'uno od all'altro di questi due mondi ov'egli scorre agitando la face divina del suo intelletto. Da ciò consegue che la filosofia, ricercando le ultime ragioni dello scibile umano nell'ambito dei detti mondi aperti continuamente alle indagini nostre, viene partendosi quasi di per sè in quei tre rami principali che altrove abbiamo enumerati, a seconda degli atti con cui il nostro spirito si unisce agli enti dell'uno e dell'altro ordine. E abbiamo le scienze filosofiche d'*intuizione* che riguardano le idee, di *percezione* che riguardano i reali, di *ragionamento* che riguardano le relazioni tra quelle e questi (vol. I, *Prelimin.*, lez. II).

Tra le scienze di ragionamento le più importanti,

Digitized by Google

come fu detto, sono la *Teodicea* e l'*Etica*, di cui ci dobbiamo principalmente occupare nel presente volume.

La *Teodicea* è come il compimento di tutte le scienze che riguardano il gran cosmo; mostrandoci Dio qual causa onnipotente del mondo reale e sorgente luminosa indefettibile del mondo ideale. L'*Etica* è, a sua volta, la corona di tutte le scienze che riguardano il piccolo cosmo, l'uomo; perchè, paragonando la sua realità finita all'ideale infinito che in essa risplende, gli addita come uniformare quella a questo nei proprii atti, nel che consiste la sua perfezione, la sua *moralità*.

3. Noi, pertanto, cominceremo dall'esporre brevemente ciò che insegna la filosofia razionale intorno a Dio, addentrandoci alcun poco in questa scienza tanto accetta a Platone e che Aristotele chiamava addirittura *divinissima* (θειοτάτη) ed *onorabilissima* (τιμιωτάτη) fra le scienze metafisiche che tutte ad essa in fine si riducono (1). Cicerone la dice necessaria al vero filosofo: *illum qui intelligentiae, sapientiaeque se amatorem profitetur, necesse est intelligentis sapientisque naturae primas causas cognoscere* (2). E il principe della Scolastica medioevale paragonandola alle altre scienze, ne dimostra l'eccellenza sovr' esse dall' eccellenza del suo obbietto, scrivendo: *Minimum quod potest haberi de cognitione re-*

---

(1) Arist., *Metaph.*, I, 2. — Per i rapporti tra la *Teodicea* e le altre scienze filosofiche, basterà notare che rispetto alla *Psicologia* un filosofo dei nostri tempi, il Ravaisson, ha giustamente osservato come la conoscenza di Dio valga a farci intendere sempre meglio la natura dell'anima; e viceversa il Bossuet aveva detto che la conoscenza dell'anima è quasi un primo grado per elevarci alla conoscenza di Dio. Ciò è tanto più vero se si rifletta alla natura dell'anima intelligente, che ha in sè riflessa la similitudine della natura divina nel lume di ragione. Similmente la *Logica*, se co' suoi argomenti ci fa salire alla conoscenza di Dio, reciprocamente trova nell'esistenza di Dio, e nella divinità del lume di ragione, il fondamento ultimo della certezza, ben addentro considerata.

(2) Cic., *De invent.*, 14.

Digitized by Google

rum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus (1).

Acconciamente poi la facciamo andare innanzi all'*Etica*, perchè senza Dio non si dà Morale; e non si può parlare di giustizia, di legge naturale, di diritti e doveri senza aver prima messo per base l'esistenza di quell'eterna e infinita natura divina su cui si appoggiano e colla quale o crollano o stanno.

Astrattamente parlando, la Morale può essere trattata in separato dal resto della Filosofia, e senza alcuna allusione a Dio, alla spiritualità ed immortalità dell'anima. Basta ammettere come assiomi, od almeno come postulati, il bene, il dovere, la legge naturale, senza cercarne la ragione ultima ed intima. Resterà forse incompleta, mancando della Morale religiosa (doveri verso Dio), ma si potrebbe supplire anche a questo, con una trattazione condizionale di questi doveri nell'ipotesi che Dio esista.

Siffatta astrazione, tuttavia, non si può reggere a lungo. La Morale così trattata, oltrecchè non sarebbe scientificamente filosofica, non sarebbe nemmeno efficacemente pratica. Le altre scienze possono rinviare indefinitamente i problemi filosofici implicitamente contenuti nei loro principî. Qualunque sia la natura della materia e dello spazio, le scienze fisiche e matematiche possono svilupparsi ed applicarsi. Qualunque sia la natura delle idee e il valore intrinseco dell'intelligenza umana, almeno finchè si rimane a un certo grado di riflessione e non si urta a negazioni inconsulte, il pensiero, entro dati limiti, può lavorare a costruzioni scientifiche di ogni sorta. Ma in Morale tali limitazioni diventano presto impossibili. L'uomo ha bisogno di sapere se la legge che gli comanda di sacrificare il suo interesse, la sua vita stessa, è un'illusione od una realtà: se il

(1) S. Tommaso, *Summa Th.*, I, q. 1, art. 5. — Cfr. Arist., *De part. anim.*, l. I, 5.

Digitized by Google

dovere e la virtù sono l'assoluto o il nulla: se l'universo è indifferente al bene ed al male; se la moralità è la cosa augusta che ci appare o una solenne ciurmeria.

Così la Morale, almeno la vera Morale fondata sul dovere, non può accordarsi indifferentemente con ogni sorta di dottrine filosofiche, ma rimane virtualmente soppressa con lo scetticismo, col positivismo, coll'ateismo. In ogni sistema di filosofia in cui la libertà dell'uomo, l'esistenza di Dio, la spiritualità e l'immortalità dell'anima diventano parole prive di senso, per ineluttabile conseguenza logica diventa una parola priva di senso anche la Morale. Viceversa la vera e sana e solida Morale presuppone innanzi a sè le dottrine filosofiche accennate; come lo prova l'esempio di Emmanuele Kant, il quale, dopo aver sommerso l'uomo nel pelago del fenomenismo, gli concede l'unico noumento il *dovere*, e, come antecedente necessario dell'imperativo morale, assorge a stabilire la libertà ed immortalità dell'anima e, infine, l'esistenza di Dio, senza di che nè quella nè questa avrebbero valore morale alcuno. Ciò significa che credere al dovere è credere a Dio, e la *Teodicea* è l'antecedente indispensabile dell'*Etica*.

4. Ai giorni nostri vi sono due scuole che tentano staccare la Morale da Dio. — La prima è quella della *Morale indipendente* che pretende conservare il carattere augusto, immutabile, assoluto della Morale tradizionale, pur togliendole di sotto l'appoggio della divinità e sopprimendo ogni religione sia naturale che rivelata. Secondo essa *niente va cangiato in Morale, c'è soltanto Dio di meno*. — L'altra scuola è quella della *Morale evoluzionista* che vorrebbe sopprimere non soltanto la base religiosa dell'antica Morale, ma questa Morale medesima tutta intiera, e sostituirle una pretesa Morale scientifica priva di tutti i vecchi pregiudizii, quali sono l'idea di giustizia, di Dio, di dovere, di obbligazione, di sanzione.

Digitized by Google

Per i seguaci di questa dottrina, adunque, *tutto dev'essere cangiato in Morale,* e col tempo e col progresso l'uomo sarà dispensato dall'esser virtuoso, bastando la scienza a tutto, e tenendo essa il luogo anche della coscienza.

Ma al contrario, come è certo che la società, per quanto incivilita diventi, non potrà mai fare a meno della Morale, così è pur certo che la Morale stessa, per quanto progredita e raffinata, non potrà mai fare a meno di Dio; poichè Egli è supposto dalla legge naturale in noi risplendente, la quale non è la mente nostra medesima, nè alcunchè dell'universo mutabile che non potrebbe imporci dovere alcuno imperante ed obbligante in modo assoluto, ma è un' idealità eterna, necessaria ed immutabile, e mostra per questi sublimi caratteri di scendere a noi da un Reale infinito pur esso eterno, necessario ed immutabile, quasi raggio del Sole di giustizia, e voce di quel Dio che mentre ci illumina nell'ordine ideale colle norme della retta ragione a distinguere il bene dal male, ci fa eziandio sentire che sanzionerà nell'ordine reale questa legge ideale, premiando chi le si conforma e punendo (in questa o nell' altra vita) chi se ne allontana. Distrutti questi caratteri d'immutabilità, divinità, imperiosità, obbligatorietà della legge morale, essa legge diventa un nome vano, e la società degli uomini una mandra di bruti moventisi all'impulso di tutte le passioni senza freno e senza scopo. In questo stato l'uomo diventa incapace di ogni azione magnanima e generosa. Ulisse, per trascinare i suoi compagni alla navigazione ardita che stava per intraprendere, dice loro secondo Dante:

> Considerate la vostra semenza:
> Fatti non foste a viver come bruti,
> Ma per seguir *virtude* e *conoscenza* (1).

Nelle quali parole del maggior Poeta del mondo si

(1) *Inf.*, XXVI, 118 e segg.

Digitized by Google

contiene una sentenza profondissima, poichè è appunto la *conoscenza* e la *virtù* che ci separa dagli animali bruti e ci fa ad essi tanto superiori, *l'elemento ideale* e *l'elemento morale*. Ora sì l'uno che l'altro cesserebbero di essere, qualora non fossero immutabili, eterni, necessari. Quando si propone una dimostrazione scientifica si vuol appunto dimostrare che la cosa è immutabilmente così e non può essere altrimenti. Ciò prova che i principî supremi del vero, come pure quelli del bello e del buono, sono assoluti, divini, e perciò autoritativi; verrà meno e si muterà l'atto soggettivo di chi li contempla, si farà più o meno chiara l'intuizione dell'occhio che vi si affisa, cangerà col tempo la maniera di applicarli più o meno adeguata alla loro intrinseca esigenza, ma essi no: altrimenti si dovrebbe pur troppo ripetere ciò che dice un poeta moderno:

La verità non è di questo mondo

ed anche:

Una fola bugiarda è la virtù (1).

Questo è il risultato ultimo della Morale senza Dio, sia ella indipendente soltanto od evoluzionista.

Ma i programmi governativi hanno sin qui additato nell'*Etica* i doveri religiosi, segno evidente che non approvano, come neppur noi possiamo approvare, nè l'una nè l'altra delle scuole accennate; e però, anche secondo i programmi, dobbiamo alla trattazione della Morale far precedere quasi preambola la *Teodicea* che discorre appunto di qnel Dio in cui i doveri religiosi, e, in ultima analisi, tutti i doveri si appuntano. In caso diverso dovremmo cominciare la scuola di Morale come fece quel famoso professore tedesco che cominciò il suo *Corso di diritto naturale* con queste parole: — « Signori, il diritto naturale non esiste! ».

(1) Stecchetti, *Postuma*, LXXIII, Ad un poeta.

Digitized by Google

LEZIONE II

Essenza di Dio. Se si possa dimostrarne l'esistenza.

1. Teodicea e sua partizione. — 2. Difficoltà di definir Dio. — 3. Concetto popolare e concetto filosofico. — 4. *Essere essenziale* ed *Essere vivente:* un'avvertenza. — 5. Iddio non è una fattura della mente. — 6. *Ontologismo* e *tradizionalismo.* — 7. Argomenti *a priori* ed *a posteriori.*

1. Secondo il significato etimologico delle parole, quella tra le scienze filosofiche che tratta di Dio avrebbe a chiamarsi *Teologia.* Ma poichè tale parola designa solitamente la teologia positiva o rivelata che della filosofia non fa parte, così la prima fu anche detta *Teologia naturale* per indicare appunto ch'essa discorre di Dio fondandosi semplicemente sul lume di ragione e adoperando i puri mezzi scientifici che ci offrono le forze naturali. La parola *Teodicea* fu inventata dal Leibnitz e significa propriamente *giustizia di Dio* (Θεοῦ δίκη); egli infatti ne' suoi *Essais de Théodicée* non trattava già di tutte le questioni concernenti Dio, ma soltanto della conciliazione tra la bontà divina e l'esistenza del male, proponendosi come di *giustificare* Dio (1). Dopo di lui, tuttavia, tale nome fu esteso per sineddoche alla trattazione completa della teologia razionale o naturale; la qual teologia, se si giova certo della teologia rivelata del Cristianesimo (2) e si accorda con essa nei risultati,

(1) Altri autori pubblicarono pure pregevoli opere col titolo di *Teodicea* preso in questo senso speciale: tra esse primeggia quella del Rosmini.

(2) Negli annali dell'*Accademia di Utrecht* (anno 1828-29) il Molenkamp pubblicò una dissertazione così intitolata: *Commentatio qua pro-*

Digitized by Google

tuttavia se ne distingue pel metodo e per i criteri, giungendo pure colle forze proprie a belle verità e formandosi intorno ad esse delle convinzioni profonde.

La Teodicea discute in ispecial modo tre punti:

α) L'essenza o natura di Dio.

β) La sua esistenza.

γ) I suoi attributi.

E cominciamo pertanto dalla prima questione.

2. Si legge in Cicerone (1) del filosofo e poeta Simonide che interrogato una volta da Gerone, tiranno di Siracusa, qual sia la natura di Dio, domandò un giorno per poterci pensare sopra; l'indomani, poi, interrogato nuovamente, domandò due giorni; e, trascorsi questi, chiese ancora tempo raddoppiando sempre i giorni di mano in mano. Del che maravigliato Gerone e domandatogli perchè così facesse, rispose: « perchè quanto più a lungo considero, tanto più la cosa mi apparisce oscura — *quia quanto diutius considero, tanto res mihi videtur obscurior* ». E senza dubbio, se si riflette che Dio noi lo *concepiamo* soltanto, almeno nell'ordine di natura, ragionando e rilevando le relazioni ch'esso ha con l'universo sensibile ed intelligibile, senza *intuirlo* direttamente come l'oggetto ideale cui siamo congiunti in modo immediato, e senza *percepirlo* positivamente come le cose reali che cadono sotto la nostra esperienza: che dunque ne abbiamo semplicemente una cognizione *ideale-negativa;* — se si riflette, di più, che quando anche fossimo ammessi alla sua intuizione e percezione, come speriamo abbia ad essere in una vita migliore (2), non potremmo tuttavia giam-

---

batur doctrinam christianam Theologiae, quae dicitur, naturali, valde profuisse.

(1) *De nat. Deor.*, I, 22.

(2) In questo caso l'intuizione e la percezione insieme riunite costituirebbero ciò che il Rosmini appella *sentimento intellettuale* (*Introduzione del Vangelo di S. Giov.*, pag. 24). — Che la cognizione naturale nostra presente di Dio sia *ideale-negativa* esprime pure S. Tommaso di-

Digitized by Google

mai *comprenderlo,* ossia conoscerlo quanto è in sè conoscibile, a motivo della sua infinitudine sorpassante immensamente la nostra capacità limitata; — se si riflette tutto questo, si vede quanto sia difficile il definirlo, non potendosi perfettamente definire ciò che perfettamente non si conosce. Quindi lo stesso Simonide avea ragion di dire: « Per spiegare chiaramente ciò che è Dio converrebbe o che io fossi Dio, o che Dio non fosse più Dio ».

Tuttavia, volendo dimostrare la sua esistenza e ricercare i suoi attributi per quanto ciò possa farsi, è ben necessario dire anzitutto che cosa sia Dio, che cosa intendiamo di esprimere quando pronunciamo questa parola Dio, qual'è il concetto che di esso ci formiamo, per passar poi a provare che in realtà esiste un ente corrispondente a tale concetto.

3. Se noi interroghiamo un uomo qualsiasi credente in Dio e gli domandiamo che cosa è Dio, la risposta più ovvia che possiamo aspettarci da lui è che Dio sia il creatore del mondo universo. Ma se noi insistiamo a domandare che cosa è Dio non in relazione col mondo ma in sè medesimo, egli farà uno sforzo per ingrossare gli enti che conosce nel suo pensiero, e, dopo qualche riflessione, non esiterà a dire che Dio è *il massimo di tutti gli enti, l'essere di cui non si può pensare il maggiore.* Gli antichi Romani solevano già chiamare popolarmente Dio l'*Ottimo Massimo,* e Cicerone scrive.... *talem esse Deum.... ut in omni natura nihil sit eo præstantius* (1).

Fra i teisti cristiani abbiamo Tertulliano, ad esempio, che definisce Dio il *Massimo,* o, com'egli dice precisamente, *Summum Magnum* (2). S. Anselmo cantuariense

---

cendo che di Dio non possiamo sapere ciò che sia, ma ciò che non sia — *scire non possumus quid sit, sed quid non sit* — e perciò dobbiamo considerare di lui non come sia, ma piuttosto come non sia — *non... quomodo sit, sed potius quomodo non sit* — (*S. Th.*, p. I, q. 3).

(1) *De nat. Deor.*, I.

(2) *Contr. Marc.*, I, 3.

Digitized by Google

così parla a Dio stesso: « *Credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit* » (1) e S. Agostino in generale dice questa essere la nozione di Dio comune a tutti gli uomini: « *Omnes Deum consentiunt esse quod cœteris omnibus anteponunt* » (2).

Iddio è quindi, secondo che comunemente s'intende, non solo la maggiore di tutte le cose esistenti, ma di tutte le possibili. Questa definizione che racchiude il concetto più popolare e comune di Dio è anche la più filosofica che giunga a trovare la riflessione. Se noi, infatti, consideriamo i singoli reali che ci circondano, e li paragoniamo all'essere ideale oggetto dell'intelligenza, vediamo che si può sempre pensarne possibile uno maggiore e più perfetto; perchè ciascuno di essi realizza colla sua attività e sostanza limitata una menomissima parte di tutta la sconfinata possibilità che ci si presenta allo sguardo nell'*essere* intuito. È come se paragonassimo un piccolo corpo all'immenso spazio in cui è contenuto: di ogni corpo si può sempre pensarne uno maggiore in estensione perchè ogni corpo è finito rispetto allo spazio infinito. Perchè di un corpo potesse dirsi ch'è il maggiore di tutti gli esistenti ed i possibili, bisognerebbe che fosse realmente, o che venisse immaginato, grande come lo spazio medesimo; che fosse, per così dire, lo spazio stesso materializzato e fatto corpo. Or dunque, per pensare un *ente di cui sia impossibile pensare il maggiore,* dobbiamo concepire col pensiero l'*essere* stesso fatto reale; tutta la possibilità dell'essere che noi vediamo sopravvanzare ogni entità finita dobbiamo concepirla (sia pure *in modo negativo*) realizzata

(1) *Proslog.*, II.

(2) *De Doct. Christ.* VII; *De civ. Dei*, I, 7. — *Culmen totius entis* lo dice Dante nel *De Monarchia* (III, 12). — Gli stessi mussulmani ne hanno siffatto concetto, essendo loro grido di preghiera solito questo: *Allah u Akbar (Iddio è la cosa più grande)*. Cfr. P. Paolo Rosignoli, *I miei dodici anni di prigionia in mezzo ai Dervisci del Sudan*, Mondovì, Graziano, 1898, pag. 151.

Digitized by Google

in una sostanza infinita o perfetta, immensa in tutti i sensi ed in tutti gli aspetti del possibile. Così avremo il concetto di una sostanza, che colla sua realità adegua intieramente l'essere ideale, ossia accoglie tutta l'entità, tutta la perfezione possibile, e pensabile nell'essere; anzi, è essa stessa l'*essere*, ma reale, sussistente e vivente. Giacchè la possibilità si pensa per l'essere, e la totalità del possibile è l'essere, come la totalità dell'estensione è lo spazio. Ecco quindi come il concetto volgare, che la comune degli uomini si forma di Dio, venga a trasformarsi nel concetto più riflesso e più filosofico che chiama Dio l'*Essere essenziale*, l'Essere cioè per essenza e quindi completo, perfetto, non semplicemente ideale e puro oggetto della mente, ma vivente in sè stesso di vita propria perfettissima. Il volgo dice: *Dio è un essere di cui non si può dare e non si può pensare il maggiore* — e il filosofo ne conclude: *Dio è dunque la realizzazione di tutto l'essere possibile, cioè* l'Essere stesso sussistente, in cui viene assorbita ogni possibilità che la nostra mente mediante l'idea dell'essere può concepire.

L'*esistenza essenziale ed assoluta* non ricevuta per partecipazione e contingentemente da altro, la *pienezza dell'essere* e delle perfezioni tutte contenute nell'immensa sfera del possibile, la *causalità universale* rispetto a tutte le altre entità reali e contingenti che da quest'essere essenziale soltanto ricevono l'entità loro, sono le nozioni, adunque, che nel concetto di Dio confluiscono e si fondono (1).

4. Pertanto l'unica espressione conveniente a significare Iddio nella sua propria ed intrinseca natura è

(1) Diciamo pensatamente e ripetutamente *concetto* di Dio, anzicchè *idea*. Difatti due elementi vi occorrono: l'elemento puramente *oggettivo*, l'essere ideale, e l'elemento *soggettivo*, l'atto, cioè, con cui affermiamo vivente, sussistente, reale, quest'essere solo idealmente ed oggettivamente veduto. Adunque, l'*idea* dell'essere, più l'atto soggettivo con cui lo pronunciamo vivente, dà il *concetto* di Dio.

Digitized by Google

certamente questa di *Essere essenziale*. Onde S. Agostino suole chiamar Dio *summa Essentia* (1), e *somma Essenzia* ed *Essere primo* lo appella pure il nostro Alighieri (2). Anche Dio si disse nell' Esodo: *Colui che è*, oppure *Io sono quegli che sono (Ego sum qui sum)* che il greco esprime assai meglio del latino col participio presente: Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν — *io sono l'Ente* (3). Così nell'Avesta-Zend lo spirito supremo Ahura-Mazda enumerando i suoi venti nomi a Zoroastro dice che il primo è *Io sono*, e il duodecimo *Io son chi sono, Mazda*. L'*Essere* solo infatti essenzialmente è, necessariamente è, immutabilmente è, eternamente è, è assolutamente.

Ma poichè la pura essenza dell'essere che si manifesta naturalmente all' intelletto umano è semplicemente oggettiva e ideale, mentre Dio, per avere in sè tutte le perfezioni possibili, deve pure sussistere in sè medesimo quale realità soggettiva, potente, vivente; per distinguere Dio dall'*essere ideale* lo diremo non semplicemente l'*Essere*, ma l'*Essere vivente*. Infatti, se Dio realizza in sè medesimo ogni possibile perfezione, non si può già dire ch'egli sia dotato di una natura inerte, morta, insensitiva. Anzi, se si riflette che, come insegna la Psicologia, ogni vera e completa realità dev'esser viva, e che tutte le realità che noi conosciamo hanno una relazione essenziale col sentimento, si scorge facilmente come non possa negarsi a Dio una vita infinita, attivissima, ineffabilmente senziente, non già uguale alla nostra, ma *analoga*, vale a dire come la nostra ma rimosso ogni limite difettoso ed ogni imperfezione: vita sentimentale in tutte le sue esplicazioni e quindi insieme vita intellettiva e volitiva. « *Quis autem*, dice l'acuto scrittore affricano già

(1) *De civ. D.*, XII, 2.

(2) *Parad.* XXI, 87. — *Purg.* XVII, 110.

(3) *Esod.*, III, 4. — L'*io* ed il genere maschile significano che questo essere è una *persona reale e vivente* non qualche cosa d'impersonale come l'*essere ideale*, puramente oggettivo.

Digitized by Google

nominato, *unum Deum audeat dicere aut non viventem, aut nihil sentientem vel intelligentem?* » (1). E continua: « *Non autem sicut animalia quæ habent corpora per corpus sentit Deus. Non enim ex anima constat et corpore: ac per hoc simplex illa natura, sicut intelligit sentit, sicut sentit intelligit, idemque sensus qui intellectus est illi* » (2). Perciò nelle S. Scritture Iddio è talora chiamato il *Vivente* per antonomasia: « *Et adorabant Viventem — Juravit per Viventem* » (3) si legge nell'*Apocalisse* — e nel *Nuovo Testamento* Cristo dice che il Padre suo *habet vitam in semetipso*, e la *vita* è attribuita ripetutamente alla divinità nel principio del Vangelo di S. Giovanni. Ciò che ricorda la vita attribuita a Dio anche nel concetto popolare, come in Orazio che canta di Giove:

> *Unde nil maius* GENERATUR *ipso,*
> *Nec* VIGET *quidquam simile aut secundum* (4).

È però da notarsi che questa vita non si predica di Dio a guisa di un qualsivoglia attributo, ma è come il *primum metaphysicum* che la mente nostra concepisce in Dio innanzi ad ogni altra cosa, essendo la stessa sua sostanza, la medesima sua realità, l'Essere, che, appunto perchè sussiste realmente, vive. Laonde S. Agostino, per citarlo ancora una volta, dice a Dio: *summe esse et summe vivere idipsum es* (5).

---

(1) S. Agost., *De Trinit.*, XV, 5

(2) *Ibid.*

3) *Apoc.* IV, 10; X, 6.

(4) *Od.*, I, 12. — Come le varie radici, onde si vuol far derivare il nome che Dio ha nelle lingue classiche, racchiudano sempre l'idea della vita attribuita all'Essere supremo, od almeno l'idea di alcune delle sue manifestazioni estrasoggettive, fu accennato nel libro *Ottimismo e Pessimismo*, pag. 25. — L'idea predominante, che mostra come i popoli arii s'innalzassero alla nozione di Dio dalla contemplazione dell'universo, del cielo, della luce, è quella del *risplendere* (radice *div*, ctr. lat. *sub divo*). Iddio, di cui è anche detto nella S. Scrittura *Deus lux est* (*1 Jo.*, 1, 5), si chiama in sanscrito *Deva*, in greco Ζεύς (gen. Διός = ΔιFός), in latino *Deus*, in tedesco *Gott* (forse da *djut* e *div* anch'esso): e una delle interpretazioni del greco θεός è che derivi esso pure, come il lat. *Deus*, dalla radice *div*.

(5) *Confess.*, I, 6.

Digitized by Google

Concludendo: la nozione più esatta, più completa che la riflessione possa ricavare da ciò che pensano comunemente gli uomini intorno a Dio è ch' Egli sia l'Essere vivente. E questo concetto è contenuto nel nome tetragrammaton ebraico *Jhvh*, che si può leggere *Jehovah* od *Jahveh* e trae l'origine dal verbo *havah* il quale significa *essere* ed anche insieme *vivere* (onde taluni vogliono derivi l'*have* od *ave* dei latini, augurio di vita perenne). Questo nome è tanto appropriato al vero concetto monoteistico della divinità, e tanto rispondente alle esigenze della ragione speculativa, che a buon diritto il Rosmini vedeva in esso compendiata la primitiva rivelazione e la legittima tradizione di essa (1). La Teologia soprannaturale, adunque, e la naturale si accordano nel concetto che si formano intorno a Dio.

Riguardo alla esposta definizione di Dio com'Essere vivente possiamo ripetere anche qui l'osservazione che abbiam fatta a proposito della definizione dell' anima come sostanza-sentimento: - - « Qualcuno potrebbe credere questa una definizione ancora oscura, e dimandare che cos' è poi il *sentimento*. Ma noi abbiamo già visto che il sentimento non si definisce e gli conviene il verso dantesco

Intender non lo può chi non lo prova;

è un dato primitivo e come un postulato della natura umana del quale tutti siamo consapevoli; chi non sente, e quindi chi non sa per esperienza che sia sentire, non è uomo e nessuno glielo farà capir mai, come non si farà mai capire che sia l'*essere* a chi non ne ha la nozione. L'*essere intuito* e il *sentimento* (o la *vita*) sono i

---

(1) *Teosof.*, vol. IV, sez. II. c. 1. — Questo nome era ritenuto tanto venerando che non si doveva pronunziare (ἄρρητον ὄνομα) e in suo luogo leggevano *Adonaj*. — Un nome più comune nelle lingue semitiche è *El* che significa potenza od altezza e rende più il concetto popolare di Dio. Si trova nelle iscrizioni cuneiformi presso gli Ebrei, i Fenici, ecc. Gli Arabi dicono *Ilah*, e, premettendovi l'articolo *Al*, ne hanno fatto *Allah*.

Digitized by Google

rudimenti onde si sviluppano tutte le altre cognizioni e tutte le scienze, gl'inizî d'ogni idealità e d'ogni realtà da noi conosciuta. Quando in una scienza qualunque si vuol domandare il perchè d'un'affermazione, di perchè in perchè, di raziocinio in raziocinio, si arriva a questi due primi dati di natura, dei quali chi è privo non è più uomo, elementi indefinibili e non insegnabili a chi non li ha. Tutte le definizioni si appoggiano al *sentimento* ed all'*essere*, e ridotte a questi primi rudimenti sono manifeste, com'è nel nostro caso, nè abbisognano d'altra spiegazione » (*Psic.*, lez, XIX, pag. 289-90).

5. Ma si può forse dimostrare che esista davvero ed in realtà l'*Essere vivente* che corrisponde a siffatto concetto? Od è questo concetto medesimo un Iddio che la mente umana si forma di suo per adorare una sua fattura? Secondo alcuni pensatori moderni questa sarebbe la vera dottrina intorno a Dio. Nei tempi primitivi gli uomini costruivano colle loro mani rozze statuette di legno o di pietra che adoravano quali divinità. Più tardi, colla calda fantasia fabbricarono divinità più elevate e simboliche che ponevano sull'Olimpo, nelle nubi, nel sole, negli astri. Infine, col progresso della mente, sciolti dal senso, sollevati oltre lo spazio e il tempo, gli uomini concepirono Dio quale complesso di tutte le perfezioni, l'essere, il vero, il bello, il buono, tutto idealizzato, abbellito, spiritualizzato in un' entità trascendente. Ma sì nel primo feticismo come nel politeismo posteriore, come nel monoteismo della civiltà più avanzata, è sempre l'uomo che crea il suo Dio e si illude credendo che Dio sia fuori di lui ed abbia creato l'universo tutto. Tale è la dottrina di coloro che insieme col Renan e nel senso suo dicono: *Dio è l'ideale!* (1).

---

(1) « La théologie proprement dite est la science de l'Être parfait conçu dans son *idée*, et abstraction faite de toute réalité. La perfection de cet être de raison est toute idéale.... Ce Dieu là n'a pas d'autre trône que

Digitized by Google

Contro quest'opinione a noi basterà recare le ragioni che provano l'esistenza reale ed oggettivamente vera di Dio, come entità assoluta in sè e per sè, rispetto a cui, anzi, tutti gli altri enti sono relativi. Prima, però, di procedere all' esposizione di siffatti argomenti ci è d'uopo premettere che non tutti i pensatori ne riconoscono il valore, alcuni negandone l'efficacia in generale, altri negando l'efficacia di parte di essi.

Tra i filosofi che respingono *tutte* le dimostrazioni dell' esistenza di Dio ve ne ha di coloro che pur ammettono tale esistenza e di quelli che la rifiutano. Questi ultimi devono necessariamente cadere nell'errore panteistico di divinizzare l'universo, e ne parleremo più innanzi. I primi si distinguono in *ontologisti* e *tradizionalisti*.

6. L'*ontologismo* (Malebranche, Gioberti, ecc.) è quel sistema che insegna l'intuizione e la percezione di Dio essere concreata alla natura intelligente per modo, che sia il fondamento e l' inizio di ogni altra cognizione, (Cfr. *Psicologia,* lez. XIII). È naturale che i seguaci d'una simile dottrina reputino l'esistenza di Dio tanto evidente e manifesta alla mente umana da rendere inutile ogni dimostrazione, la quale supporrebbe già l' intuizione e percezione di lui appunto come la suppone, in tale sistema, ogni altra cognizione. Ma come la coscienza nostra, a cui non potrebbe certo sfuggire un tanto fatto, smentisce quest'innata conoscenza di Dio, così la ragione ne toglie i fondamenti, dimostrando che non già la visione di Dio vivo e vero è innata nella nostra mente, la visione dell'*Essere vivente e reale,* sibbene la semplice intuizione del puro *essere ideale,* raggio di luce divina e pallida ombra della divinità, ma di gran lunga inferiore alla maestà sublime di Dio Ottimo Massimo. Questa pura

---

l'esprit, ni d'autre vérité que l'*idée*. C'est un *Idéal* engendré par une synthèse de la raison. » (Vacherot, *La Métaphysique et la Science*. XV entretien, 2e édit., p. 217).

Digitized by Google

idea è sufficiente, come dimostra la riflessione ideologica, a dar origine e certezza a tutte le nostre cognizioni mediante l'aiuto dei sensi. — Oltredichè sta pure il fatto contro l'ontologismo dell'esserci molti a cui l'esistenza di Dio non par evidente nè punto nè poco: il che può avvenire se essa è il risultato di un ragionamento o lungo od elevato, non già se essa fosse data da un'intuizione o percezione diretta.

Il *tradizionalismo,* altro sistema che infirma le dimostrazioni dell'esistenza di Dio fra i pensatori credenti, è una specie di *scetticismo mistico* per cui molti, quali sono ad esempio il Visconte De Bonald, il celebre Lamennais, il Bautain, il Bonnetty già direttore degli *Annales de philosophie chrétienne,* il padre Gioachino Ventura ed altri, sostengono non esser capace la ragione umana, per la sua imbecillità e fiacchezza, di trovare e dimostrare nessuna verità, neppure l'esistenza di Dio, e doverle essa tutte ricevere dalla rivelazione e dalla tradizione in cui le verità rivelate son custodite (Cfr. *Logica*, lez. IV, p. 39 40 e lez. XXIII, p. 415). Tra coloro che nei tempi trascorsi sostennero l'esistenza di Dio solo per Fede doversi ammettere, è famosa nel secolo XVI la scuola padovana capitanata dallo Zabarella (1).

---

(1) Zabarella, *De rebus naturalibus.* c. 5. — Le opere in cui il De Bonald espose queste sue dottrine sono *Recherches philosophiques sur les premiers objets des Connaissances morales* e *Législation primitive.* Del Lamennais, l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* e *Défense de l'Essai sur l'indifférence.* Del Bautain, *L'enseignement de la Philosophie en France* ch'è introduzione al libro *Philosophie du Christianisme.* Del Ventura, *La tradition et les Semi-Pélagiens de la philosophie.*

Verso il 1860 grandi polemiche si suscitarono intorno ai professori dell'Università Cattolica di Lovanio, su questo come su parecchi altri argomenti filosofici. La scuola di Lovanio, e specialmente il prof. Ubaghs, insegnavano per una parte che l'idea di Dio, come le altre idee in essa e per essa, è innata, se si parla della cognizione diretta. Ma questa, come pure le altre, non può divenir cognizione distinta e riflessa, se non per l'insegnamento esterno e per la tradizione. Si tratterebbe dunque d'un ontologismo e d'un tradizionalismo uniti insieme. Però sono dottrine che, ridotte nei debiti limiti, rappresentano una parte di vero, com'è facile capire.

Digitized by Google

In generale, ai tradizionalisti possiamo osservare come essi cadano, al pari di tutti gli altri scettici, in una patente contraddizione. Essi negano alla ragione umana la forza di arrivare alla verità senza l'aiuto della rivelazione, ma viceversa poi son tanto certi dei loro ragionamenti che appena appena la voce unanime della coscienza umana e dell'autorità religiosa può farli recedere. Chi dice loro che c'è un Dio che ha parlato? Chi dice loro che questa sua parola è arrivata sana e salva fino a noi? Chi dice loro che senza di essa la verità non si può conseguire? Tutte queste cose le dice la lor medesima ragione, la loro intelligenza; senza della quale neppur la rivelazione sarebbe possibile, perchè Dio, quando parla, parla ad un uomo intelligente non ad un bruto: e quest'uomo, quando riferisce ad altri uomini la verità rivelata, dev'essere inteso da essi. Ben osserva S. Agostino scrivendo a Cosenzio che *credere non possemus nisi rationales animas haberemus*, e che, se è ragionevole che la fede *preceda la ragione* rispetto a certe cose che ancora non si possono capire, senza dubbio quella ragione che ciò persuade, sia come si vuole, anch'essa *precede la fede* (1).

Se adunque la ragione umana è capace di raggiungere tante verità che precedono necessariamente la credenza nella rivelazione e la fanno essere un *rationabile obsequium;* se essa può dimostrare le dottrine che i tradizionalisti stessi ritengono vere sulla fallacia della mente nostra e sulla necessità del vero rivelato; è segno che questa tanto depressa ragione ha ancora del valore ne' suoi raziocinî, e che gli scettici (increduli o credenti) non possono impugnarlo senza cadere in contraddizione flagrante, definendo, distinguendo, ragionando, per venir poi a conchiudere che non si può definire, distinguere, ragionare. Essi dicono a parole: *L'uomo non può trovare la verità,* e coi fatti invece affermano: *Noi però, che pur*

(1) *Epist.*, 121, n. 3.

Digitized by Google

siamo uomini, abbiamo trovato e dimostrato la verità di questa nostra dottrina. — Trattando però ora noi di scettici religiosi, chè degli altri ha trattato la logica nel *Criterio,* non sarà fuor di luogo riportare contro di essi un'autorità gravissima nell' ordine stesso della rivelazione, qual è quella dell'ultimo Concilio Ecumenico Vaticano, riguardante precisamente la questione, che abbiamo tra mano, dell'esistenza di Dio: « Sancta Mater Ecclesia tenet et docet Deum verum, omnium principium et finem, *naturali humanae rationis lumine* ex rebus creatis *certo cognosci posse* » (1). Questo è, senza dubbio, un buon argomento *ad hominem* contro il tradizionalismo ortodosso.

Infine, contro tutti quelli che negano la validità degli argomenti dimostrativi dell'esistenza di Dio, opponiamo l'esposizione degli argomenti medesimi evidenti ed irrefragabili, perchè appoggiati ai principî supremi del ragionamento.

7. Con doppio genere di argomentazioni si può dimostrare e si dimostrò in realtà dai filosofi l' esistenza di Dio, vale a dire con *argomenti a priori* ed *argomenti a posteriori.* Siffatta diversa maniera di argomentare fu intesa da molti per modo che l' argomentazione a *posteriori* ascendesse da un effetto, da ciò che è posteriore, a dimostrarne la causa; e l'argomentazione *a priori* discendesse da ciò che è prima, che è anteriore, ossia dalla causa, a dimostrarne l'effetto. Ad esempio, nella serie *A*, *B*, *C*, se *B* è dimostrato per mezzo di *A*, fosse dimostrazione *a priori*, e se *B* è dimostrato per mezzo di *C*, fosse dimostrazione *a posteriori.* La prima si diceva pure, con S. Tommaso, dimostrazione *propter quid;* la seconda, dimostrazione *quia.* Presa la cosa in questo significato, è evidente dal concetto medesimo di Dio che si potrà bensì dimostrarne l' esistenza *a posteriori*

(1) *Constit. Dogm.* Dei Filius, c. 2.

Digitized by Google

risalendo dagli effetti a Lui che n'è la causa, ma non già *a priori;* poichè niente è prima di Lui che possa esserne causa e da cui possiamo provare l'esistenza di Dio come di un effetto. Perciò, in questo senso di una dimostrazione *per causam*, rigetta il Vico come empia e contradditoria la dimostrazione *a priori: Atque ideo impiae curiositatis notandi sunt qui Deum Optimum Maximum* A PRIORI *probare student; nam tantumdem esset quantum Dei se Deum facere et negare Deum quem quaerunt* (1).

Ma noi prendiamo la cosa in un altro significato. Tra i giudizî riflessi che la nostra mente può fare, oltre le percezioni intellettive le quali sono giudizi primitivi e diretti, noi diciamo *a posteriori* quei giudizi che si formano dietro ai dati della percezione, appoggiandosi sull'esperienza ch'essa ci porge. Così, ad es., il giudizio che la terra si muove intorno al sole è un giudizio riflesso, perchè questo fatto non si percepisce direttamente: ma è un giudizio riflesso *a posteriori* perchè lo ricaviamo da tanti altri fatti che si vedono e si percepiscono, come l'avvicendarsi delle stagioni, il mutare delle costellazioni nel cielo, e via discorrendo. Invece questi giudizi, ad es., che due cose uguali ad una terza sono uguali fra di loro, che il tutto è maggiore della parte, ecc., sono giudizi riflessi *a priori*, perchè si formano dai principî stessi della ragione senza bisogno dell'esperienza sensibile, della percezione intellettiva. Tutto questo c'insegna la Logica (Cfr. *Logica*, lez. VII, p. 99-100). Pertanto, sarà un raziocinio *a posteriori*, quello che consta di giudizî riflessi *a posteriori*, appoggiantesi sui dati della percezione e condotto quindi attraverso il mondo dei reali; sarà invece raziocinio *a priori* quello che consta di giudizî riflessi *a priori* indipendenti dalla percezione, e condotto attraverso il mondo degli ideali. In

(1) G. B. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, c. 3.

Digitized by Google

questo senso noi affermiamo che dell'esistenza di Dio si danno prove *a posteriori* non solo ma anche, e forse le più valide, *a priori.*

Nè si creda con ciò che intendiamo dire poter l'uomo dimostrare l'esistenza di Dio senza aver mai avuto percezioni di alcuna sorta; poichè per fare anche questi ragionamenti *a priori* l'uomo dev'essere sviluppato, e non si sviluppa se non cominciando dalle cognizioni sensate e materiate, dopo le quali soltanto si innalza alle più riflesse ed astratte. Ma si vuol dire che nel fare questi raziocini si prescinde affatto dalle percezioni nostre, dal mondo dei reali, e si guarda in faccia solamente agli esseri ideali, agli oggetti della nostra mente, ai principî supremi del ragionare, precisamente come in una dimostrazione matematica si prescinde al tutto dai dati sperimentali. Così si dimostra *a priori* che la somma dei tre angoli di un triangolo è uguale a due retti dimostrandolo matematicamente; si dimostrerebbe *a posteriori* misurando gli angoli e poi facendo la somma. Allo stesso modo, però, che il matematico deve avere ugualmente delle cognizioni concrete di reali per fare tali ragionamenti astratti, il filosofo per dimostrare *a priori* l'esistenza di Dio dev'essere un uomo, quindi un reale, ed uomo sviluppato dal contatto dei reali esterni. Onde queste dimostrazioni *a priori* dell'esistenza di Dio potrebbero assomigliarsi alla figura della metafisica, che G. B. Vico premise al suo libro della *Scienza Nuova,* rappresentandola col capo nel cielo ma colla punta dei piedi almeno appoggiata sulla terra.

In ogni modo, se le dimostrazioni *a posteriori,* come quelle che sono più accessibili all'intelligenza, vengono a buon diritto riguardate come la strada maestra per giungere a Dio, anche le dimostrazioni *a priori* non sono da trascurarsi, perchè, a chi arriva a comprenderle, sono efficacissime, come quelle che più direttamente derivano dai principî supremi della ragione. E non è da temere la censura del Vico o di altri, perchè debbonsi

Digitized by Google

intendere non nella prima maniera, ma nella seconda (1).

Similmente non è da temere l'obbiezione dell'Hegel, il quale contro le dimostrazioni *a posteriori* osserva che è assurdo far dipendere l'esistenza di Dio, Essere necessario, dall'esistenza del mondo reale ch'è contingente (2): perchè rispondiamo che il mondo non vien riguardato come *principio per cui Iddio è*, ma bensì, e soltanto, come *principio per cui Iddio è conosciuto da noi*, alla stessa maniera che un segno ci serve a conoscere un'idea, senza che perciò debba dirsi tal segno causa o principio per cui l'idea è; e un quadro ci fa conoscere il pittore, senza esser causa del pittore. Una simile obbiezione è quella che, in genere, fa a tutte le dimostrazioni della esistenza di Dio Adolfo Franck, il quale dice impossibile ricavare la verità dell'esistenza di Dio da qualsiasi verità anteriore ad essa; giacchè la conclusione partecipa in minor grado di certezza e verità assoluta che non le premesse, e ciò non può ammettersi riguardo a Dio ch'è l'Essere assoluto, sopra il quale non si può pensare nulla

---

(1) Per questo timore ingiustificato, taluni, nel parlare della dimostrazione di Dio ricavata dal semplice suo concetto (la quale, secondo noi, è dimostrazione *a priori*), preferiscono dirla *quasi a priori* ovvero *a simultaneo*, nel senso che l'essenza o la possibilità contenuta nel concetto è, quanto a Dio, simultaneamente la stessa sussistenza sua ed attualità. Un biografo recente di S. Anselmo d' Aosta, il quale scrisse un libro per commentare e difendere l'argomento *a priori* di questo insigne pensatore che noi esporremo nella lezione seguente, intende appunto la cosa a questo modo: « Il est clair, egli scrive, que Dieu n'ayant pas de cause, on ne peut le démontrer par sa cause. Mais il n'est pas moins clair que si, par l'argument de Saint Anselme, on ne démontre pas Dieu par ses effets, on le démontre encore moins par sa cause. Au lieu de regarder cet argument comme une preuve *a priori*, il serait plus exact de le classer parmi les preuves *a simultaneo*. La preuve *a posteriori* monte, la preuve *a priori* descend; la preuve *a simultaneo* suit une ligne horizontale. C'est précisément ce que fait l'argument de Saint Anselme. » (P. Ragey, *L'argument de Saint Anselme*, Etude philosophique, Paris-Lion, Delhomme et Briguet, 1893, p. 88).

(2) *Religions-Philosophie*, II, 18.

Digitized by Google

di più vero nè di più assoluto (1). Ma si risponde che *in sè* certamente Iddio è l'Essere e la verità assoluta stessa, senza che sia possibile pensar nulla di anteriore: tuttavia, nella nostra cognizione naturale, nella nostra mente che passa dal noto all'ignoto secondo le leggi della sua costituzione, prima son noti *i principî di ragione* e l'essere puramente ideale (non accettando noi l'*ontologismo*), poi gli enti reali che cadono direttamente nel nostro sentimento; e più tardi Iddio stesso, onde l'ideale deriva per irradiazione e gli enti reali per creazione. Del resto, come diremo anche in seguito, nella premessa maggiore, almeno, d'ogni sillogismo che dimostra l'esistenza di Dio, è implicita la cognizione del *divino* (se non di Dio stesso), senza di che a Dio non si potrebbe concludere; e, sotto questo rispetto, anche l'Hegel ed il Franck non hanno intieramente torto.

---

(1) « L'existence du Souverain Être ne peut pas, comme une verité de second ordre, se déduire d'une autre vérité; car toute vérité déduite, toute conclusion, a nécessairement moins d'étendue, ou participe à un moindre degré de la vérité absolue, que les prémisses, dont on la fait sortir. Or, ici, il s'agit de l'Absolu lui-même, dans la plus haute et la plus complète acception du mot, c'est-à-dire d'un principe, au dessus duquel la logique, pas plus que la métaphysique, ne saurait rien concevoir. La conviction rationelle que Dieu existe ne peut pas être davantage le résultat d'une induction, etc. » (A. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, p. 493).

Digitized by Google

LEZIONE III

Argomenti *a priori* dell'esistenza di Dio.

1. L'*argomento ontologico* di S. Anselmo: forme varie. — 2. L'*argomento ontologico* del Cartesio e del Leibnitz. — 3. Esposizione dell'argomento ontologico. — 4. Se si colleghi colla dottrina della conoscenza. — 5. Elogio e confutazione che ne fa il Kant. — 6. L'*argomento ideologico*. — 7. L'*argomento morale*.

1. Tra gli argomenti che dimostrano l'esistenza di Dio *a priori* e si fondano sul puro lume di ragione ci si offre pel primo il celebre *argomento ontologico* ricavato dal concetto stesso di Dio e sostenuto da uomini sommi per ingegno e dottrina.

È rimasto famoso il modo col quale esponeva questo argomento S. Anselmo d'Aosta (1). Egli, commentando il

(1) Nato in Aosta nel 1034, priore dell'abbazia del Bec in Normandia, morì arcivescovo di Cantorbery nel 1109. Fu il più celebre metafisico del suo tempo ed ebbe nome di secondo Sant'Agostino. Tra le sue opere sono specialmente notevoli al nostro proposito due il cui titolo è: *Mononologium, seu exemplum meditandi de ratione fidei* (Monologo o modello della maniera con cui si può arrivare ragionevolmente alla fede) e *Proslogium, seu Fides quaerens intellectum* (Allocuzione, ossia la Fede che cerca di comprendersi). Nella prima in 79 capitoli una persona investiga da sè le verità divine, colle forze della ragione. Gli argomenti vari per dimostrare l'esistenza di Dio sono i soliti argomenti *a posteriori*. Nella seconda invece, in 26 capitoli, che ha per testo il *Dixit insipiens* egli svolge in un dialogo dell'anima con Dio tutte le verità divine traendole dall'unico argomento *a priori* che porta il suo nome. Egli fu indotto a cercare quest'argomento, come narra il Proemio, per sostituirlo alla molteplice varietà degli altri, in modo che potesse stare da sè:... *coepi mecum quaerere si forte posset inveniri unum argumentum quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret.*

Digitized by Google

versetto del Salmo XXXI, *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*, tenta dimostrare come davvero l'ateo sia insipiente mettendo insieme al subbietto *Deus* il predicato *non est* che fa a pugni con esso. Infatti, osserva l'acuto scrittore, che cosa s'intende pel vocabolo Dio e che concetto ne deve avere lo stesso ateo se sa davvero quel che dice? Certo deve averne il concetto di un Essere *quo nihil majus cogitari potest.* Ma allora come mancherebbe la sussistenza reale ad un tale essere? Quando gli mancasse non sarebbe quello di cui non possiamo pensare il maggiore, ma potremmo pensarne un altro che avesse anche la realtà, ed esso sarebbe maggiore certamente (1).

Si potrebbe mettere quest'argomento in forma sillogistica nel seguente modo:

Non si può ad un tempo avere un concetto e non averlo.
Ma se si suppone che Dio non esista, si ha il concetto di un Essere *quo nihil majus cogitari potest*, e nello stesso tempo non si ha tale concetto.
Dunque non si può supporre che Dio non esista.

Tale è il ragionamento con cui S. Anselmo vuol provare l'esistenza di Dio anche dal solo suo concetto. Esso destò vivissime dispute. Il monaco Gaunilon di Marmoutier (2) che l'Hegel chiama « un Kant dei tempi antichi » vi si oppose vigorosamente, dichiarando che a questo

---

(1) *Certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Exsistit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet et in intellectu et in re* (*Proslog.*, c. 2, 3, 4, 11).

(2) Scrisse un libro intitolato: *Liber pro insipiente, adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem, auctore Gaunilone Majoris Monasterii monacho.* S. Anselmo gli rispose con un *Liber apologeticus contra Gaunilonem.* — Disputa fatta per altro in modo cortese.

Digitized by Google

modo si potrebbe dimostrare l'esistenza dell' *Isola perduta,* la quale alcuni pretendono esista in un luogo inaccessibile dell'Oceano e sia più ricca e più bella delle Isole Fortunate medesime. Se non esistesse realmente quest'isola ideale, non sarebbe nè ricca nè bella, e si avrebbe la medesima contraddizione di cui si vale l'argomento anselmiano. — Tra i dottori della Scolastica nel Medio Evo furono divise le sentenze (1), ma S. Tommaso d'Aquino sembra si schieri con quelli che ritengono non potersi passare dall'ordine ideale del nostro intelletto all'ordine ideale delle sussistenze, e la realtà contenuta nel concetto di Dio non essere che una *realtà ipotetica.*

Se uno vuol *pensare* l'Essere *quo majus cogitari non potest,* con ciò stesso deve *pensarlo* esistente per supposizione. Ma da questa esistenza *pensata, concettuale, supposta,* come si passa alla realtà? Come conchiudere che Dio veramente esiste? Giacchè si può pensare che in natura non esista niente di tuttociò (2). L'adagio comune

(1) Alberto Magno par favorevole, contro ciò che comunemente si crede; Duns Scoto pure. Cfr. Luigi Vigna, *Sant'Anselmo filosofo,* Milano, Cogliati, 1899, p. 107. L'egregio autore non sembra, tuttavia, aver molto approfondito il valore dell'argomento di S. Anselmo; forse per aver seguito troppo la critica dei moderni Scolastici, come confessa (p. 94, n.). — Quanto allo Scoto Cfr. P. Ludovico da Motta di Livenza, *Metodo e sistema scientifico del ven. Giovanni Duns Scoto,* Gerusalemme, Tip. dei PP. Francescani, 1898, p. 74).

Oggi le riviste e i dotti che più seguono l'indirizzo Scolastico si son dichiarati contrari alla dimostrazione anselmiana. Così la *Revue néo-scolastique* di Lovanio, e la *Revue thomiste* di Parigi. Al Congresso internazionale cattolico di Bruxelles. i convenuti si sono press'a poco accordati di ritenere l'argomento di S. Anselmo « un passaggio illecito dall'ideale al reale. » (F. Picavet, *Le Néo-Thomisme et la Scolastique,* in *Rev. philos*, janvier, 1890, p. 51).

(2) « Ad secundum dicendum quod.... dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequi, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse. » (*S. Th.*, q. II, a. 4. — Cfr. *C. Gentes* l. I,

Digitized by Google

nelle scuole era: *A posse ad esse non datur illatio* (Cfr. *Logica*, lez. X, p. 147). Perciò ai nostri giorni Emilio Saisset propose di ridurre tutto l'argomento anselmiano nel seguente sillogismo:

Id quod est in solo intellectu non est id quo majus cogitari non potest.

Atqui Deus, quoties in intellectu est, *cogitatur* esse id quo majus cogitari non potest.

---

c. 11). Di questa opposizione par lo lodi il Rosmini (*Teosof.* vol. V, p. 181), ma l'aveva censurato il Leibnitz scrivendo: « Primus Anselmus cantuariensis episcopus hoc argumentum protulit a priori.... Quod Thomas de Aquino et alii scholastici examinarunt, quanquam mihi Thomas de eo non satis accurate judicare videatur. » (*Opp.*, t. IV, p. 147).

Il P. Ragey, ai nostri giorni, propugna con molto ingegno la tesi che S. Tommaso non combatte l'argomento anselmiano. Certo, l'Aquinate nelle brevi linee che dedica a tale questione combatte piuttosto la dottrina che l'esistenza di Dio sia *per sè nota*, come sono per se noti intuitivamente i primi principî che non hanno bisogno di dimostrazione, ma sono innati, mentre invece l'esistenza di Dio *non est nobis per se nota sed indiget demonstrari:* e certo, pure, al pensiero di S. Anselmo, il quale trovò una nuova *dimostrazione* e penò tanto a trovarla e a difenderla, non può darsi il senso della dottrina combattuta dall'Aquinate. Lo stesso S. Anselmo, difendendosi dal monaco marmutinense, nega che il suo argomento sia un semplice passaggio dell'ideale al reale, giacchè ammette vi abbiano idee a cui corrisponde il reale (*vere*) e di quelle a cui no (*false*); ma sostiene che la sua argomentazione *dimostra* che *questa* di Dio è una di quelle vere, anzi l'unica di cui si possa dimostrare ch'è vera di per sè stessa, sicchè negando il reale si nega e si rende assurdo anche l'ideale.

Tuttavia è difficile non ammettere che S. Tommaso è in una posizione molto contraria a quella di S. Anselmo, giacchè scrive: « Ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus et possit cogitari non esse. Sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare, vel cogitare Deum non esse: *potest enim cogitare nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit.* Et ideo ratio sua procedit *ex suppositione, quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest.* » (*Sentent.* l. I, dist. 3, q. I, a. 2). Ciò val quanto dire: per concedere che esista realmente Dio, bisogna concedere che esista realmente qualche cosa di cui non possa pensarsi la maggiore, ma *questo si può negare.* Dunque l'argomento di S. Anselmo dimostra che esiste Dio, nell'ipotesi.... che Dio esista.

Digitized by Google

Ergo Deus, quoties in intellectu est, *cogitatur* non esse in solo intellectu. *Cogitatur* ergo esse et in re (1).

Forse uno dei difetti principali della dimostrazione di S. Anselmo, per cui essa non raggiunge l'evidenza che soggioga, sta in ciò, che prende per punto di partenza il concetto di Dio popolare e più involuto, anzicchè il concetto più luminoso ed esplicito che ci somministra la riflessione filosofica. Infatti, il Santo filosofo nel difendersi dagli attacchi del monaco marmutinense Gaunilon, pare vada evolvendo la forma primitiva del suo argomento verso quella che gli daranno poi nella filosofia moderna i filosofi più illustri, la quale, invece che sopra l'oscuro e tutto relativo concetto dell'*id quo nihil majus cogitari potest*, si fonda sul concetto più limpido dell'Essere essenziale, assoluto, necessario, perfettissimo.

Nel suo *Liber contra insipientem* S. Anselmo fa prendere all'argomento in questione sempre nuovi e più lucenti aspetti, che si possono riassumere in queste formole:

Tutto ciò che si pensa e in realtà non esiste (ciò che non è, ma può essere) si può pensare che abbia principio (è *contingente*)

Ma l'Essere *quo nihil majus* ecc, non si può pensare che abbia principio (non è *contingente*, sibbene *necessario*)

Dunque l'Essere *quo nihil majus* ecc. non è di quelli che si pensano sebbene in realtà non esistano; se si pensa, esiste in realtà (2).

Ancora:

---

(1) In una tesi di laurea latina *De varia sancti Anselmi in Proslogio argumenti fortuna.* — Cfr. i suoi *Mélanges d'histoire, de morale et de critique.*

(2) Questo sillogismo nel ragionamento anselmiano viene variato col variare della maggiore, secondo le varie maniere di esprimere che tutto ciò che si pensa e in realtà non esiste è *contingente.* Per es.: *Tutto ciò che si pensa e non esiste in realta, se esistesse potrebbe non esistere. Ma, ecc. Dunque, ecc. — Tutto ciò che si pensa e non esiste in realta, se esistesse si potrebbe pensare come non esistente. Ma, ecc. Dunque, ecc.*

Digitized by Google

Tutto ciò che si pensa e non esiste in realtà, se esistesse non sarebbe l'Essere *quo nihil majus* ecc.

Dunque l'Essere *quo nihil majus* ecc. non è di quelli che si pensano soltanto, senza ch'esistano (ossia non è *contingente*, è *necessario*, e dunque esiste).

Ancora:

Tutto ciò che non è *qui* o *adesso*, per lo stesso motivo può pensarsi che non sia in nessun luogo e in nessun tempo. Similmente, ciò che ha parti fuori delle parti, siccome ognuna non è *dove* o *quando* l'altra, può pensarsi che non sia. Tale è il mondo e il tempo.

Dunque l'Essere *quo nihil majus* ecc. (l'Essere *assoluto* ed *essenziale* che è *sempre* e *dappertutto*) non può pensarsi come non esistente.

2. Il Cartesio seguì appunto questa via nel riproporre l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio. Egli credette di dargli un'evidenza matematica partendo dalla nozione che abbiamo d'un *Essere perfetto*. L'esistenza, egli dice, è contenuta nell'idea d'un Essere perfetto a quel modo che nell'idea d'un triangolo è contenuta l'altra che la somma de' suoi angoli sia uguale a due retti. Il sillogismo sarebbe:

L'Essere assolutamente perfetto possiede tutte le perfezioni.

Ma l'esistenza è una perfezione.

Dunque l'Essere assolutamente perfetto esiste (1).

(1) R. Descartes, *Discours sur la Méthode*, p. 37; *Meditationes* V; *Principia Philos.*, p I, n. 18.

Nella Meditazione quinta scrive: — « Quamvis non omnia quae superioribus hisce diebus meditatus sum vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu esse debent apud me Dei exsistentia, in quo fuerunthactenus *mathematicae veritates*. Quanquam sane hoc prima fronte

Digitized by Google

Contro tale argomento insorse Pietro Gassendi, rinomato filosofo seguace dell'empirismo, opponendo che, se anche l'esistenza potesse dirsi una perfezione qualunque, essa sarebbe contenuta tanto nel concetto di Dio come nel concetto di un triangolo, o d'una montagna, o di un'altra cosa qualsiasi, e perciò si potrebbe pretendere di qualsiasi cosa ch'essa esista per ciò solo che si pensa. Oggidi ancora, in generale, si fa carico all'argomento ontologico, sia nell'antica forma anselmiana che nella moderna cartesiana, di un appunto simile, considerandolo come un sillogismo a quattro termini — *quaternio terminorum* — od un sofisma di equivocazione, in quanto che da questo che il *concetto d'esistenza* (o l'*esistenza ideale*) è contenuta nel concetto di Dio, si vuol conchiudere alla sua *esistenza reale* (1).

E se così fosse il sofisma sarebbe manifesto. Ma già il Cartesio aveva risposto d'esser stato frainteso; poichè non la semplice *esistenza ideale* o *possibile* che è contenuta in tutti i concetti egli annovera tra le perfezioni

---

non est omnino perspicuum, sed quandam sophismatis speciem refert. Cum enim assuetus sim in omnibus aliis rebus exsistentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab essentia Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non exsistentem cogitari. Sed tamen diligentius attendenti fit manifestum non magis posse exsistentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum æqualium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis; adeo ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est Ens summe perfectum) cui desit exsistentia (hoc est cui desit aliqua perfectio) quam cogitare montem cui desit vallis ».

Ed in un piccolo riassunto che ha per titolo: *Rationes Dei exsistentiam et animæ a corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae*, così compendia questa: « Propositio prima. Dei exsistentia ex sola ejus naturæ consideratione cognoscitur. Demonstratio: — Idem est dicere aliquid in rei alicujus natura sive conceptu contineri, ac dicere idipsum de ea re esse verum (per defin. 9); atqui exsistentia necessaria in Dei conceptu continetur (per axiom. 10); ergo verum est de Deo dicere necessariam exsistentiam in eo esse, sive ipsum exsistere ».

(1) Vedasi ad esempio il Fiorentino (*Elem. di fil.*, p. 170), il Fonsegrive (*Élém. de philos.*, II, p. 314), il Rossignoli (*Princ. di filos.*, I, p. 356), ecc.

Digitized by Google

contenute nel concetto di Dio, sibbene l'*esistenza necessaria* e quindi *necessariamente reale*. Nel concetto d'uomo, o di triangolo o di checchessia, c'è contenuto il concetto solo dell'*esistenza possibile*, perchè l'uomo, il triangolo, ecc. è contingente, può essere o non essere in realtà, e dall'esistenza sua solo possibile non si può ricavarne che in realtà sia o non sia. Ma se tra *uomo* e *contingente* non v'è contraddizione (e quindi l'uomo può avere soltanto un'*esistenza possibile*), e similmente, se non v'è contraddizione fra *triangolo* e *contingente*, fra *montagna* e *contingente*, ecc., vi ha invece profonda ed assoluta contraddizione tra *Dio* (Essere perfettissimo, necessario, assoluto) e *contingente*, sicchè l'esistenza, che è solo *possibile* o *concettuale* nel concetto di uomo, triangolo, montagna, ecc., è *necessaria* nel concetto di Dio (1), e quindi *necessariamente reale*, giacchè la necessità assoluta, che si manifesta alla mente, impera nella realtà, come s'è detto in *Logica*.

---

(1) Questa distinzione tra l'*esistenza possibile* o concettuale che entra nel concetto di tutte le cose, e l'*esistenza necessaria* o la necessità dell'esistenza reale che è sola del concetto di Dio è solidamente stabilita dal Cartesio nella *Risposta alle prime obbiezioni* e nella *Risposta alle quinte obbiezioni* ove replica al Gassendi concludendo che delle due verità *ogni triangolo ha la somma dei tre angoli uguale a due retti* e *Dio esiste* la ragione è la stessa, soltanto che in quest'ultimo caso è molto più semplice ed evidente che nel primo.

Il Malebranche che, nonostante il suo ontologismo, difende la dimostrazione cartesiana, scrive: « Il y a des gens qui prétendent que cette preuve de l'existence de Dieu, qui est de M. Descartes, est un pur sophisme et que l'argument ne conclut que supposé qu'il soit vrai que Dieu existe, comme si on ne la prouvait pas. Voici la preuve. On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente. C'est là le principe général de toutes les sciences. L'*existence nécessaire* est renfermée dans l'idée qui représente un être infiniment parfait. Ils l'accordent. Et par conséquent on doit dire que l'être infiniment parfait existe. *Oui, disent-ils, supposé qu'il existe.* — Mais faisons une réponse pareille à un argument pareil, afin qu'on juge de la solidité de leur réponse. Voici l'argument pareil. On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente: c'est le principe. On conçoit clairement quatre angles renfermés dans

Digitized by Google

Il Leibnitz, quantunque antagonista del Cartesio, dichiarò bella e persuasiva tale dimostrazione, ma acutamente osservò ch'essa suppone che Dio sia possibile, cioè che il concetto d'un Essere assolutamente perfetto non racchiuda alcuna contraddizione (1). E volle completarla in questo modo:

Un essere la cui essenza racchiude l'esistenza, *se è possibile* (ossia se ha l'essenza), esiste.
Ma Dio è per definizione l'Essere la cui essenza racchiude l'esistenza.
Dunque Dio, *se è possibile*, esiste.

Egli dimostrava in seguito che Dio, l'Essere perfettissimo, assoluto, ecc., è *possibile*, ora facendo osservare che niente potrebbe impedire la possibilità di ciò che

---

l'idée qui représente un carré, ou bien on conçoit clairement que l'*existence possible* est renfermée dans l'idée d'une tour de marbre; donc un carré à quatre angles; donc une tour de marbre est possible. *Je dis que ces conclusions sont vraies, supposé que le carré ait quatre angles, et que la tour de marbres soit possible; de même qu'ils répondent que Dieu existe, supposé qu'il existe: c'est à dire, en un mot, que les conclusions de ces démonstrations sont vraies, supposé qu'elles soient vraies.* » (*De la Recherche de la Vérité*, Livre IV, ch. 11).

Non si potrebbe rispondere meglio; e la risposta vale anche per il Kant, il quale a questo proposito nega che noi abbiamo concetto dell'*assoluto*, giacchè i pretesi giudizî assoluti matematici sono giudizî *ipotetici*. Ipotetici, sì, rispetto alla realtà, ma assoluti rispetto alla possibilità (Cfr. *Psicol.*, lez. III, p. 67).

(1) « Continet aliquid pulchri, sed tamen adhuc imperfectum est, indigetque supplemento.... Interim ex hac argumentatione praeclarum hoc discimus divinae naturae privilegium, ut si modo sit possibilis, eo ipso exsistat, quod in caeteris rebus ad exsistentiam probandam non sufficit. Tantum ergo pro geometrica divinae exsistentiae demonstratione secundum hanc quidem viam superest, ut possibilitas Dei accurata ad geometricum rigorem severitate demonstretur. » (*Leibnitii animadversiones ad Cartesii principia*, etc., Bonn, 1844, p. 32) — Examinavi diligenter Cartesiana ratiocinia. Detectum est tandem a me, hoc saltem ex ratiocinationibus illis adcurata demonstratione evinci, quod Deus necessario exsistat, si modo possibilis esse ponatur. » (Epist. ad *Herm. Conringium* — *Opp.*, t. II, p. I, p. 264). E in più luoghi altrove.

Digitized by Google

non implica alcun limite, alcuna negazione, e per conseguenza alcuna contraddizione; ora ragionando dall'assurdo, che se l'Essere necessario e da sè fosse impossibile, impossibili pure sarebbero gli enti contingenti e da altro, perchè essi non esistono infine che in virtù dell'Essere necessario: e così nulla esisterebbe. Anzi, dal concetto dell'*Essere necessario* e da sè o primitivo — *Ens a se* — sostituito al concetto di Essere perfettissimo, credeva si potesse istituire un argomento più semplice evitando l'obbiezione di coloro che negassero esser possibile la coesistenza di tutte le perfezioni.... *Omissa perfectione aut magnitudine potuisset formari argumentum adhuc proprior, strictiorque hoc modo:*

Ens necessarium exsistit (seu Ens de cuius essentia est exsistentia, sive Ens a se exsistit), ut ex terminis patet.
Jam Deus est Ens tale (ex Dei definitione)
Ergo Deus exsistit.

In sostanza è sempre l'argomento del Cartesio, il quale nelle *Risposte alle obbiezioni*, variando la forma di esso, sostituiva talvolta alla perfezione l'indipendenza, la necessità, ecc.; e dalla possibilità dell'Essere necessario che si manifesta nella non ripugnanza di un concetto chiaro e luminoso, traeva anch'egli la prova della sua esistenza reale. Tale rimase, salvo leggiere o poco importanti modificazioni, nelle opere degli scrittori che, dopo il Cartesio, lo accolsero e propugnarono, come il Fénelon, il Bossuet, il Mendelssohn e perfino il tradizionalista visconte De-Bonald (1). La dottrina del Rosmini,

(1) Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, p. II, ch. II, 3e preuve « Il faut ici raisonner de l'existence qui est essentielle, comme on raisonne pour l'intelligence qui est essentielle à l'homme. Il n'est pas essentiel à l'homme d'être; mais supposé qu'il soit, il lui est essentiel d'être intelligent: donc on peut affirmer en tout temps de l'homme, que c'est un être intelligent, quand il existe. Pour Dieu, l'existence actuelle lui est essentielle: donc il faut toujours affirmer de lui, non pas *qu'il existe actuellement, supposé qu'il existe*, ce qui serait ridicule et identique, pour

Digitized by Google

che noi andiamo svolgendo, reca ad esso argomento l'appoggio della propria razionalità.

3. Nel lume di ragione, che noi intuiamo, vediamo tutto l'essere, l'essenza dell'essere, ma lo vediamo soltanto in modo indeterminato, astratto. Vediamo, in quest'immenso pelago di essere intuito, quell'essere che, adeguatamente realizzato, concretato, sostantivato nell'infinitudine delle sue perfezioni immense, sarebbe Dio. Vediamo, per dir così, Iddio stesso, soltanto possibile, non già vivente. Ora noi non possiamo fermarci a questo, a ciò solo che direttamente intuiamo, perchè l'essere non sarebbe neppur possibile se non fosse anche reale: l'astratto, come diceva il Gioberti, suppone il concreto onde fu astratto, l'indeterminato suppone il determinato, il possibile suppone il sussistente. — Noi non possiamo fermarci ad un *Dio possibile*, perchè un Dio possibile è una contraddizione *in terminis*. Un Dio che è possibile dev'essere anche sussistente, altrimenti non sarebbe neppur possibile, giacchè

---

parler comme l'école: mais qu'il existe actuellement, puisque les essences ne peuvent changer et que la sienne emporte l'existence actuelle. »

Bossuet, *Élévations sur les Mystères*, Élevat. I: « La perfection est la raison d'être. Pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne serait-il pas? c'est-à-dire: Pourquoi ce qui tient plus du néant serait-il, et ce qui n'en tient rien du tout ne serait pas? Qu'appelle-t-on parfait? un être à qui rien ne manque. Qu'appelle-t-on imparfait? un être à qui quelque chose manque. Pourquoi l'être à qui rien ne manque ne serait-il pas, plutôt que l'être à qui quelque chose manque? D'où vient que quelque chose est, et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit; si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien, et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'être, ni empêcher l'être? »

Il Mendelsshon nella Dissertazione *De evidentia* premiata dalla Regia Accademia di Berlino nel 1763, si appoggia al concetto di Dio come *ente indipendente*.

Il De Bonald (*Recherches philosophiques*, ch. X) scrive: « Si je dis: *Dieu est possible*, il faut que j'ajoute aussitôt: *Donc il est*, puisque s'il n'était pas actuellement, il ne serait pas possible qu'il fût jamais, aucun autre être, aucune autre cause, ni en lui, ni hors de lui ne pourrait le faire passer de l'existence possible à l'existence actuelle; et si Dieu n'est pas actuellement, il est impossible qu'il soit, et jamais on ne pourrait penser, ni dire: *Dieu est possible*. »

Digitized by Google

tale possibilità non sarebbe nè in lui nè fuor di lui; anzi, *quand'anco fosse tale possibilità* senza la realtà, già questo Dio possibile non sarebbe più neppure nel pensiero l'*Essere essenziale*, ma un *contingente* qualunque che può esistere od anche non esistere. Dunque un Dio, soltanto possibile, è veramente impossibile, assurdo, ripugnante nei termini, inconcepibile, chimerico, del quale non si può aver idea meglio che del circolo quadrato. Se è possibile, è anche, e necessariamente, reale.

Abbiamo accennato in *Psicologia* (lez. III, p. 68) come si distingua una *possibilità intrinseca* ch'è l'assenza della contraddizione nell'ordine del pensiero, ed una *possibilità estrinseca* ch'è la presenza delle cause o condizioni perchè una cosa sia effettuata o effettuabile in realtà. Così un orologio può dirsi *possibile* intrinsecamente se non v'è contraddizione nel suo concetto, mentre potrebbe essere *impossibile* o ineffettuabile estrinsecamente quando non vi fosse nessun orologiaio. Forsecchè potrebbe dirsi lo stesso di Dio quando non esistesse? Forsecchè potrebbe dirsi ch'Egli è *possibile* intrinsecamente, benchè estrinsecamente *impossibile?* — Non già. Il non esser reale o quasi realizzato nelle cause e condizioni richieste per sussistere, non importa nulla alla possibilità intrinseca di un ente *contingente*, perchè esso è un ente tale che, sebbene non sia, può esser fatto senza contraddizione. La sua *possibilità intrinseca* rimane sempre. Invece, per l'*Essere essenziale* non è così: se non è reale e non ha le condizioni richieste per sussistere, anche la *possibilità intrinseca* viene a mancare, poichè è un ente tale che, se non è, nemmeno può essere fatto senza assurdo.

In breve:

A. — Noi pensiamo Dio come *Essere essenziale.*

B. — Ora, o questo *Essere essenziale* esiste in realtà, o no.

a. — Se esiste in realtà, non occorre altro, Iddio esiste.

Digitized by Google

b. — Se non esiste in realtà, ma solo nel pensiero, logicamente non ci rimangono che due casi: Noi in questo pensiero vediamo che Egli o può cominciare ad esistere, o no.

α). — Se può cominciare ad esistere in realtà, benchè non esista, esso non è più l'*Essere essenziale* nemmeno nel pensiero, ma è un *contingente* qualunque.

β). — Se non può cominciare ad esistere, allora è un impossibile, involge contraddizione e non possiamo neppur pensarlo.

In altri termini più concisi ancora:

Se Dio non esiste realmente, non esiste neppure idealmente.

Ma Dio esiste idealmente.

Dunque esiste realmente.

Pertanto dal concetto di Dio *Essere essenziale*, di cui vediamo la possibilità nell'*essere ideale*, alla quale però non possiamo fermarci senza negarla, si conchiude benissimo che Dio esiste realmente e necessariamente. La possibilità delle cose contingenti dimostra, non già l'esistenza reale di esse, ma l'esistenza di Dio che può farle esistere. All'incontro la possibilità dell'Essere essenziale e necessario dimostra la sua propria esistenza reale, se pure si vuol riconoscere il valore delle leggi logiche dell'intelletto.

4. Il recente e già citato biografo di S. Anselmo, forse per difenderne meglio l'argomento e non comprometterlo, ha cura di notare ripetutamente che tale dimostrazione non implica, come qualcuno ha supposto, che questo filosofo ammettesse *idee innate* (1) come pare invece ammettesse il Cartesio (2). Ma la dottrina dell'*essere*

(1) Ragey, *Op. cit.*, p. III, 41, 48.

(2) Cfr. vol. I, *Psicolog.* lez. XIII, pag. 196, nota; e lez. XVIII, p. 276, unota. — Inesattamente il Cartesio dice innata la nozione di Dio e dell'io: « Superest ut mihi sit innata (idea substantiæ infinitæ) quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius ». In modo più preciso dice che la nozione dell'*esistenza* è una nozione primitiva, evidente, naturale, cosciuta per intuizione (*Opp.*, t. I, p. 427).

Digitized by Google

innato, quale s'è esposta nei primi due volumi del presente *Corso*, e dei *primi principî* che nell'essere innato sono implicitamente contenuti, è sempre presupposta da ogni argomento, il quale presupponga l'assolutezza del lume di ragione e delle leggi del pensiero. Lo stesso biografo allorchè dice che l'argomento anselmiano presuppone le leggi della ragione, la legittimità delle regole del sillogismo, l'oggettività e l'assolutezza del principio di contraddizione (1), riesce, in ultima analisi, allo stesso punto. Per noi l'esistenza di Dio è dimostrata a priori, tosto che sia ammessa l'oggettiva, assoluta, eterna natura dei supremi principî, del lume di ragione, dell'*essere* su cui questi supremi principî si fondano e che costituisce appunto il lume dell'intelligenza. L'essere che noi intuiamo nel lume di ragione, lo intuiamo come eterno, necessario nella sua essenza, indipendentemente da noi. Ma se esso è necessario indipendentemente da noi, deve avere un'esistenza sua propria, reale e assoluta, non soltanto ideale e relativa a noi, come quella che ci mostra l'intùito. Basta capir l'*essere* (e questo lo intendiamo col puro lume dell'intelletto), perchè si sveli dinnanzi alla riflessione la necessità che l'*Essere essenziale* sia, altrimenti nulla sarebbe (2). Come non sarebbe

---

(1) Ragey, *Op. cit.*, p. 50.

(2) Rosm., *N. S.* n. 1458-1460; *Sistema filos.*, n. 478. Nella *Teosofia* (vol. I, n. 298) enuncia tale argomento brevemente così: « L'essere intuito per natura.... è *necessario* come abbiam veduto, perchè l'essere non può non essere. Ma egli non è un ente (reale); è dunque qualche cosa di un ente. Ma quest'ente di cui quell'essere è qualche cosa non può essere un ente *contingente*, perchè il contingente è l'opposto del necessario. Dunque l'*essere intuito* dall'uomo deve necessariamente essere qualche cosa d'un *ente necessario* ed *eterno*.... e questo è Dio ». Poco più oltre (p. 301) concede si possa dire impropriamente che la proposizione *Dio esiste è per sè nota*, in questo solo senso che sia implicitamente contenuta in un'altra per sè nota la quale è *l'essere esiste*, e da essa colla meditazione si ricava. Contro la proposizione *l'essere* (ideale) *è necessariamente* non si può muovere l'obbiezione di S. Tommaso dell'esistenza concettuale, perchè essa pone l'essere soltanto nel concetto (*Teosof.*, vol. V,

Digitized by Google

l'Essere essenziale, assoluto, immenso, necessario, che da nessun altro dipende, che da nulla è costretto, che non ha in sè limitazione e imperfezione veruna: e sarebbe invece l'ente finito, contingente, da ogni parte limitato e imperfetto? La ragione, il cui oggetto è l'essere, la cui luce è l'essere, che dall'essere è costituita in atto, se è pura, serena, non offuscata dalle passioni, deve ribellarsi a questa contraddizione profonda, che l'*Essere essenziale* non sia. E se alcuno dicesse che l'*Essere essenziale* dobbiamo ammetterlo esistente *supposto che lo pensiamo*, essa ragione potrebbe soggiungere tosto: *Ma siccome è essenzialmente pensabile, così essenzialmente e necessariamente è.* Per poter sostenere che Dio non esiste, non basta negarne la *realtà*, bisogna negarne anche la *possibilità*, bisogna dimostrare che è un assurdo, una contraddizione, una cosa *non pensabile* addirittura. Quale ateo ha mai preteso di dimostrare tanto? Ed a qual sana ragione, illuminata dall'essere, si potrebbe mai dimostrare che nell'esistenza dell'*Essere essenziale* giace una assurdità, una contraddizione di pensiero? Che l'*Essere essenziale* sia supremamente possibile, e, perciò stesso, supremamente reale, è una di quelle proposizioni che alla intelligenza riflessiva appariscono chiare come lampi di verità irresistibile: così, ad esempio, quest'altra proposizione: *Se in un momento qualunque non fosse esistito nulla, nulla mai più sarebbe esistito* — o quest'altra: *Se*

---

p. 181) e questo basta perchè dalla sua necessità si possa trarre la necessità dell'*Essere sussistente*. In questo modo S. Bonaventura sostiene pure e difende l'argomento di S. Anselmo, ribadendo la dottrina ideologica rosminiana: « Si omnis cognitio fit ex praexsistenti cognitione, scrive egli, ergo necessario intelligentia experitur in se quod habeat *aliquod Lumen*, per quod cognoscat primum *Esse*. Sic igitur his præsuppositis, intellectus intelligit et dicit: primum Esse nulli vere convenit nisi *primo Esse*. Similiter simplex Esse est simpliciter perfectum Esse; ergo est quo nihil intelligitur melius. *Unde Deus non potest cogitari non esse, ut probat Anselmus* ». (*In Exem.*, Serm. V).

Digitized by Google

in un momento qualunque tutti gli enti fossero stati contingenti, tutti gli enti sarebbero stati impossibili.

Come si vede, la nostra dottrina ideologica dell'*essere* innato, ci fornisce il modo di fondare saldamente un vero e solido argomento *a priori* che non potrebbe più appropriatamente chiamarsi *ontologico*. Riassumiamolo in poche parole:

Dal concetto di Essere essenziale (necessario) e di ente non essenziale (contingente) risulta che questo secondo, pur essendo possibile, può non esser reale, mentre il primo no (altrimenti sarebbe contingente), ma se è possibile è anche reale, se non è reale non è nemmeno possibile. Non può, come il contingente, rimanere sospeso nella possibilità. Ora, non solo è possibile, anzi è assurdo che non sia possibile l'ESSERE ESSENZIALE; *giacchè* l'ESSERE *è oggetto fondamentale dell'intelligenza, ed ogni pensabilità e possibilità non ci si manifesta che per* l'ESSERE, *luce eterna ed assoluta in noi risplendente.*

5. Solo il soggettivismo ed il positivismo, demolendo fin ne' suoi fondamenti il valore dell'intelligenza, possono illudersi di abbattere la forza di tale dimostrazione. Prova ne sia la critica del Kant.

Il Kant, come è noto, è il gran distruttore delle prove dell'esistenza di Dio. Dal fenomeno ch'è in noi al noumeno non c'è passaggio e quindi non c'è passaggio tra la nostra mente e Dio: anzi vi è un abisso insormontabile. Tutte le prove dell'esistenza di Dio sono ponti gettati su questo abisso, magnifici ma senza consistenza, che un soffio di critica fa crollare. Tuttavia, di questi ponti il meglio costruito pare al Kant ancora la *prova ontologica*. Noi abbiamo già detto abbastanza sulla dottrina kantiana in genere: in ispecie, poi, abbiam detto come si dia il ponte solido tra l'intelletto e l'universo non solo, ma anche tra l'intelletto e Dio, ch'è il *ponte della cognizione* il quale va dal soggetto all'oggetto, dall'intelligenza finita ed umana alla verità infinita e

Digitized by Google

divina (*Logica*, lez. XXIII, p. 427). Qui solo vogliam notare che il filosofo di Königsberg, nonostante tutto, fa della prova ontologica l'elogio più grande, giacchè secondo lui le altre prove o conducono ad essa o ne dipendono, ed essa è *la sola possibile*, se ve n'ha una, anzi la dice addirittura l'*Achille della metafisica* (1).

In breve, ecco la dottrina del Kant in proposito: — Le leggi del pensiero richiedono che l'Essere necessario esista necessariamente. Ma queste leggi hanno un valore soltanto soggettivo, non sono che forme del nostro intelletto a cui non corrisponde nessuna verità oggettiva, od almeno nessuna verità oggettiva che noi possiamo arrivare a conoscere.

Se si fosse potuto condurre questo patriarca del soggettivismo moderno ad ammettere l'assolutezza delle leggi del pensiero come leggi dell'essere, e il valore oggettivo loro, egli certo avrebbe pure ammesso le prove dell'esistenza di Dio, che s'è sforzato di abbattere; ma tra queste avrebbe dato pur certo la preferenza alla prova ontologica: la qual testimonianza per parte d'un così acuto intelletto riesce non poco favorevole a metterne in rilievo la incontrastabile validità.

Bisogna, però, rilevare che qualora si conceda esser soggettive le leggi del pensiero non solo cade la prova

(1) Dopo aver parlato della prova fisico-teologica per l'esistenza di un Essere supremo (*das Dasein eines höchsten Wesens*) ed aver mostrato come essa è un'introduzione alla prova ontologica da cui viene completata, il Kant soggiunge che questo argomento, l'ontologico, è inevitabile per ogni ragione umana e ch'esso racchiude *la sola prova possibile*, se pur vi è una prova speculativa: « Mithin dieser immer noch den *einzig-möglichen Beweisgrund* (wofern überall nur ein spekulativer Beweis stattfindet) enthalte, den keine menschliche Vernunft vorbeigehen kann ». (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Kirchmann, Leipzig, 1881, p. 498). E poco più oltre dice che i fisico-teologi non hanno ragione di trattare così sdegnosamente la prova trascendentale e di riguardarla come una ragnatela ordita da spiriti oscuri e sottili; e ch'essa, la quale si fonda su concetti puramente razionali, è *la sola prova possibile*, se pure vi ha una prova possibile d'una proposizione così straordinariamente elevata al disopra d'ogni uso empirico dell'intelligenza: « Ist der ontologische Beweis, aus

Digitized by Google

ontologica, sibbene la scienza nostra tutta, come s'è ad esuberanza dimostrato. Secondo un'espressione kantiana, dal maneggio delle idee non si può trar nulla, come un negoziante non potrebbe trar nulla dal maneggio di zeri; e, secondo l'immagine di un filosofo inglese citato dal Taine, *ad un uncino dipinto sul muro non si può sospendere che una catena dipinta sul muro* (1): ma si dimentica facilmente che il lume di ragione è anzi la sola cifra significativa la quale dà valore a tutto il resto che di per sè non ne avrebbe, e che se il lume dell'intelligenza e i principî supremi sono cose dipinte sul muro, ogni nostra scienza, ogni nostra conoscenza, la vita nostra tutta, diventa una ben misera fantasmagoria. Noi in *Logica* (lezione III) abbiamo veduto come i primi principî, universali e necessari, abbiano un valore *a priori* rispetto alla esperienza: ed ivi, come altrove, abbiamo confutato l'empirismo: questo è sufficiente per consolidar d'ogni parte l'esposto *argomento ontologico* dell'esistenza di Dio (2).

6. Un secondo argomento *a priori* è l'argomento *ideologico*, il quale si differenzia dall'*ontologico* per ciò, che,

---

lauter reinen Vernunftbegriffen, *der einzige mögliche*, wenn überall nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist ». (*Ib*, p. 502). Poichè egli ammette solo (e questo è il pregiudizio sensistico latente nella sua filosofia *critica*) che il passaggio alla realtà, per quanto illusorio anch'esso nel fondo, sia proprio di ciò che cade nell'esperienza od all'esperienza è collegato, mentre alle questioni trascendentali non si può dare che risposte trascendentali fondate unicamente su concetti *a priori* senz'alcuna mescolanza empirica (*Ib.*, p. 507). Tuttavia sente tanto la forza dell'argomento ontologico *a priori* che alcuna volta cerca di combatterla, sostenendo l'impossibilità di un Ente necessario. In che modo? Per questo, che di ogni cosa particolare si può pensar che non sia. — Di ogni cosa contingente sì, ma come pensar ciò dell'*Essere essenziale*, ch'è la fonte d'ogni pensabilità, possibilità, necessità; ch'è l'*essere* stesso?

(1) Kant, *Op. cit.*, p. 483. — Taine, *De l'intelligence*, p. I, l. IV, ch. 3.

(2) Al Congresso delle Religioni in Chicago nel 1893 un profondo pensatore giapponese, Kinza Ringe Hirai, osservò che la cognizione di Dio si appoggia su quei primi principî ove s'appoggia ogni conoscenza umana, e che la negazione di quei principî non solo scalza la religione, ma la scienza

Digitized by Google

mentre questo considera il contenuto nel lume di ragione ossia l'*essere*, l'*essenza dell'essere*, quello considera la forma di tale contenuto, ossia considera l'*essere* quale *idea*, quale *oggetto*.

Come nelle dimostrazioni *a posteriori* dalla contingenza dei reali si conchiude all'esistenza di Dio quale loro causa creatrice; così dalla eternità delle idee, dagli oggetti della mente, si ricava con argomento *a priori* l'esistenza di Dio quale loro soggetto, qual Mente eterna in cui sola possono risiedere *ab aeterno;* e la prova non ha certo minor valore. Senza Dio ripugna non solo l'esistenza del reale ch'è contingente, ma anche quella dell'idea che è eterna.

Riferiamo l'argomento colle parole stesse del Rosmini: — L'essere ideale « è luce che crea la intelligenza ed è luce eterna e *oggetto eterno;* dunque dev'esserci una Mente, un *Soggetto eterno*. Questa luce è illimitata: dunque questo Soggetto deve avere una sapienza infinita, e il suo conoscere non dev'essere un atto transeunte, ma in lui tutto dev'essere conosciuto per sè stesso » (1). E questo Soggetto è l'Essere sussistente, assoluto, Iddio.

Si noti, poi, che, come si dimostra *a priori* l'esistenza di Dio dall'*idea dell'essere*, necessaria, immutabile, eterna, essenziale oggetto, e che quindi dev'essere in un ente

---

medesima: « La religione, egli disse, è una credenza *a priori* in un'entità sconosciuta, e nessuno può sfuggire a questa credenza. Fondarsi sulla conoscenza per sfuggire all'ignoto, è dimenticare che la conoscenza viene dall'intelletto, e che l'intelletto conosce per mezzo di premesse che non si dimostrano punto. Importa poco, allora, essere deista o ateo, monoteista o panteista, spiritualista o materialista: la credenza *a priori* è presso tutti ».

Anche il Boirac (*Cours élém. de Phil.*, Paris, 1897, p. 472) osserva giustamente che il dubbio sollevato sul valore della prova ontologica è insomma un dubbio sollevato sul valore medesimo della ragione, e conclude che essa prova implica un atto di fiducia della ragione sul valore oggettivo de' suoi concetti.

(1) Rosm., *Sistema filos.*, n. 179. — Cfr. *Teosof.*, vol. V, p. 183 e segg.

Digitized by Google

eterno, necessario, immutabile, come in suo Soggetto che con un atto immanente comprenda l'essere in tutta la sua pienezza; così si può risalire a Dio partendo da qualunque idea, da qualunque verità, perchè ogni idea, ogni verità, riceve dall'idea dell'essere, di cui altro non è che una determinazione, i caratteri di necessità, eternità, ecc., che ci conducono ad argomentare l'esistenza di Dio. Tutte le verità sono indipendenti dal mondo in cui si realizzano e dallo spirito nostro che le contempla. Nel nostro spirito non sono che oggetti accidentali; vi dev'essere, pertanto, un'intelligenza di cui siano oggetto essenziale, altrimenti non avrebbe fondamento la loro eternità e necessità. Ammessa anche una sola verità, la verità del teorema di Pitagora, la verità che $1+2+3=1\times 2\times 3$, la verità che due e due fa quattro, si può trarne l'esistenza di Dio, in questo modo: — *Il teorema di Pitagora è eterno, non creato da Pitagora. Dunque esiste un intelletto eterno. Se questo non fosse, Pitagora, il primo che ha veduto questa verità, l'avrebbe creata di pianta, ciò che ripugna. Essa era prima di lui ed era in un Intelletto, eterno al pari della verità.*

Tutto l'*argomento ideologico* si può ridurre a quella breve proposizione di S. Tommaso: « Si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna » (1). E il sillogismo completo sarebbe:

Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna.
Atqui est aliqua veritas aeterna; immo, omnis veritas est aeterna.
Ergo est intellectus aeternus, hoc est Deus.

(1) S. *Th.*, I, q. 16, a 7. — Quest'argomento ideologico fu sostenuto assai bene recentemente anche in un'opera di teologia naturale dal gesuita tedesco Hontheim che lo mostra pure conforme al pensiero di S. Agostino. Ed ha le parole seguenti: « *Ratio entis* et *principium contradictionis* omnem suam realitatem (*realtà potenziale* ossia *possibilità*) et veritatem ultimato non habent nisi dependenter ab aliquo fundamento actuali, quod est Deus ». (Jos. Hontheim, *Institutiones Theodiceae* secundum principia S. Thomae Aquin., Friburgi Brisg., Herder, 1893, p. 138).

Digitized by Google

A schiarimento della qual prova, in relazione coi caratteri delle idee, si rifletta bene che le idee (o l'essere ideale) sono tanto *in sè*, da mostrarsi indipendenti dal soggetto nostro finito, dotate di caratteri superiori, in somma *oggettive:* sono tanto *relative alla mente*, da non poter stare indipendenti da essa, e quindi da esigere una mente essenziale, che sia il loro *Soggetto*. Qualche cosa di simile si può dire del reale rispetto al sentimento: attivo verso di esso, non può stare senz'esso.

Pertanto l'essere ideale qual è nell'intuito naturale dell'intelletto umano, non è da ingrossar tanto da farlo diventare illusoriamente Dio, nè da assottigliar tanto da farlo diventar nulla in sè. È nella nostra visione un di mezzo, e da esso si penetra fino a Dio non coll'intuito diretto, ma col ragionamento. Ciò è quanto di vero si trova nell'ontologismo (1).

7. Un terzo argomento *a priori* dell'esistenza di Dio è l'argomento *morale*, che si ricava direttamente pure dal lume di ragione.

L'*essere*, ch'è *oggetto* della mente come *vero*, è legge morale della volontà come *bene*, il che s'è già accennato in addietro e si spiegherà meglio in seguito. Questa legge, che c'impone di fare il bene e fuggire il male nelle nostre azioni, ci si mostra assoluta, imperiosa, immutabile, come voce e comando di un Ente assoluto e infinito in cui fontalmente risieda e da cui originalmente emani alla umana coscienza. Tale legislatore supremo, assoluto, infinito nelle perfezioni e nel bene, è Dio.

L'argomento morale fu toccato pure da Cicerone (2):

(1) S. Tommaso: « Cognitio (Dei) nobis innata dicitur esse in quantum *per principia nobis innata* de facile percipere possumus Deum esse » (*Opusc.* 69). — « Omnibus *naturaliter insertum est aliquid*, unde potest perveniri ad cognoscendum Deum esse » (*De verit.*, 9, X, a 12).

(2) Nel *De leg.* (II, 8) scrive: « Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed *aeternum quiddam*, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et

Digitized by Google

ed è noto che il Kant, dopo aver ridotto ogni nostra conoscenza ad una mera successione fantasmagorica di fenomeni, quasi pentitosi ammise come *noumeno* l'imperativo morale, la legge del dovere, sulla quale poi rialzò l'edificio atterrato. Così, dopo aver combattuto gli argomenti della esistenza di Dio, sostenne che Dio esiste, unicamente per l'argomento morale. « Due cose sono che sollevano ed entusiasmano di più la mia mente » diceva questo filosofo ateo e credente ad un tempo « il cielo stellato sopra il mio capo, e la legge morale scritta nel cuore dell'uomo ».

Tutti questi argomenti, poi, sono il pensiero dell'antichità, che ravvisò sempre nelle idee qualche cosa di divino, per cui l'uomo naturalmente risale a Dio.

Platone scrive: — *Il motivo per cui tu devi confessare, uomo esimio, che gli Dei esistano, è che la natura nostra* ha UNA CERTA COGNAZIONE COLLA DIVINITÀ, *e ti spinge a riverire quello che è insito ed innato in te medesimo, e fa sì che tu pensi che esista realmente* (1).

---

ultimam mentem esse dicebant *omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei* ». E in un frammento del l. 3 *De republ.* (presso Lattanzio *Inst.*, l. 6, c. 8): « Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus. Ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit. »

(1) Ὡ ἄριστε δὴ φῶμεν, ὅτι μὲν ἡγεῖ θεὸς ς, συγγένειά τις ἴσως; σε θεία πρὸς τὸ ξόμφυτον ἄγει τιμᾶν καὶ νομίζειν εἶναι (*Leg.*, X, p. 899, D).

Digitized by Google

LEZIONE IV

Argomenti *a posteriori* dell'esistenza di Dio.

1. Gli argomenti *a posteriori* si appoggiano sopra un principio *a priori*: come vengano classificati. — 2. L'argomento *metafisico*. — 3. L'argomento *fisico*. — 4. L'opinione di S. Tommaso sulla possibilità razionale che il mondo sia *ab aeterno*. — 5. Sua confutazione. — 6. La scienza moderna, colla legge dell'*evoluzione* e dell'*entropia* prova che il mondo ebbe principio nel tempo. — 7. Obbiezioni e risposte. — 8. L'argomento *cosmologico* o *teleologico*. — 9. Si risponde al materialismo evoluzionista ed al meccanicismo.

1. Coloro che sostengono non potersi dimostrare *a priori* l'esistenza di Dio, ma solo *a posteriori*, pel motivo che non si può dar passaggio dall'ordine ideale al reale, dovrebbero riflettere che eziandio nelle dimostrazioni *a posteriori* il fulcro della leva è un principio per l'appunto ideale; poichè esse consistono in un sillogismo la cui *premessa maggiore* è il *principio di causa* che si trae precisamente dall'essere ideale, lume di ragione, e s'impone alla nostra intelligenza in modo assoluto, anteriore ad ogni esperienza, anzi tale che solo rende possibile l'esperienza nostra medesima. Senza di questo non si darebbe nè la percezione del reale per mezzo del sentimento, nè tampoco la riflessione su di esso ente reale che ci innalza all'esistenza di Dio. Ma il principio di causa, come s'è visto in *Logica* (vol. II, lez. II), è una conseguenza del *principio di contraddizione* e *d'identità* sui quali si appoggiano gli argomenti *a priori:* dunque questi sono altrettanto legittimi che quelli; e in genere è legittimo ogni passaggio dall'ordine ideale al reale,

Digitized by Google

quando il raziocinio procede sicuro, e nella conclusione si trasmette l'assoluta *necessità* che rifulge nei principî, come si vede nelle dimostrazioni matematiche (1).

Ogni ragionamento che partendo dal reale finito giunge a concludere l'esistenza dell'Essere infinito, assoluto, sussistente, vivente, può ridursi a questo sillogismo:

Non si dà effetto senza causa
Ma esiste l'effetto (il mondo)
Dunque deve esistere la sua causa (Dio).

In quanti modi può applicarsi questo raziocinio al mondo reale, tanti saranno gli argomenti *a posteriori* dell'esistenza di Dio; i quali noi possiamo ridurre a tre, prima considerando i reali in sè stessi, nel loro concetto, nella loro ragione ultima, e in modo generico, prescindendo da ogni proprietà particolare per cui questo mondo differisce da un altro possibile *(argomento metafisico)*; di poi nelle loro operazioni e movimenti che l'esperienza particolare ci fa conoscere *(argomento fisico)*; infine, nell'ordine di queste operazioni *(argomento cosmologico*, da *κόσμος ordine* — oppure *teleologico*, da *τέλος fine).*

Gli antichi, presso i quali erano più comuni le argomentazioni a posteriori, le variavano tuttavia in mille

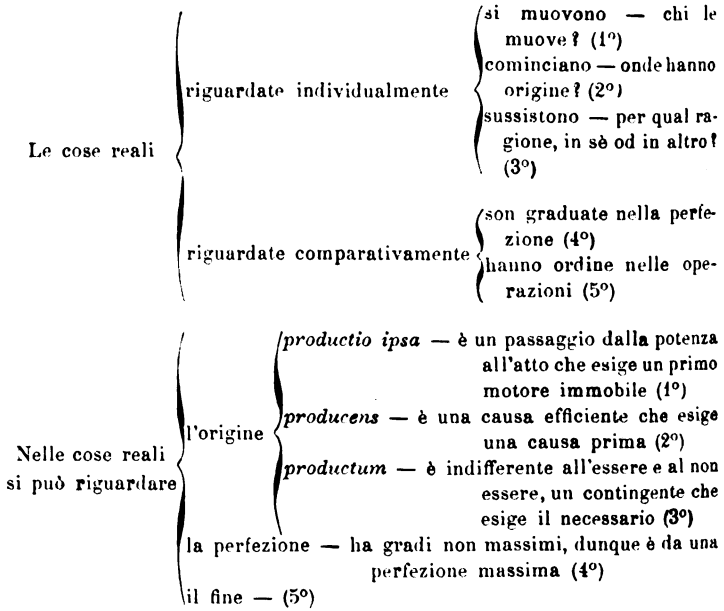
(1) Il Ragey aveva notato che l'argomento di S. Anselmo, invece di appoggiarsi al *principio di causa* s'appoggia al *principio di contraddizione* non meno solido di quello *(Op. cit.*, p. 86). Un critico di questo biografo, Jourdain Hurtaud, gli oppone nella *Revue thomiste* (3e année, 1895, p. 344) che i nostri concetti non possono far essere o non essere le cose — *nos pauvres concepts humains n'ont pas l'empire de l'être.* — Non possono creare, di certo, quello che non è; ma ci possono condurre irresistibilmente alla cognizione di ciò che è, di ciò che non può non essere, di ciò che dev'essere. E in *Logica* (lez. XXIII, p. 427) abbiam visto che o le leggi del pensiero sono le leggi dell'essere assolutamente, o la nostra conoscenza perde ogni suo valore. Tutto sta dunque, per la critica d'una dimostrazione, nel vedere se l'uso di queste leggi è sconnesso, arbitrario, ovvero ben regolato e diritto secondo le norme della Logica. Solo l'empirismo e il soggettivismo possono rifiutare le conclusioni di raziocini fondati sui principî: e il Kant appunto rifiuta la prova dell'esistenza di Dio fondata sul principio di causa, perchè ritiene tale principio come empirico, avente luogo solo nel mondo dei fenomeni.

Digitized by Google

modi, diversamente applicando al mondo la nozione di effetto. San Tommaso, ad esempio, sulle orme d'Aristotele, propone e svolge cinque argomenti in proposito:

1.° *Ex motu et mutatione rerum.*
2.° *Ex ordine causarum efficientium.*
3.° *Ex rerum contingentia.*
4.° *Ex variis gradibus perfectionis.*
5.° *Ex rerum gubernatione.*

Ad essi fu tentato di dare un certo ordinamento ed apparato schematico nei due seguenti modi, dovuti il primo al Monsabré, il secondo al Vallet (1):



Com'è chiaro, il primo e il secondo si riducono all'argomento che abbiam detto *fisico*, il terzo e il quarto

(1) Il Monsabré nelle note *Conferenze*, il Vallet nelle *Praelectiones philosophiae* (Theol. nat., 1 p., c. 2., a. 2).

Digitized by Google

al *metafisico*, il quinto al *cosmologico* o *teleologico*, i quali pertanto passiamo ad esporre (1).

2. Cominciando dall'argomento *metafisico*, esso si può formulare in breve così:

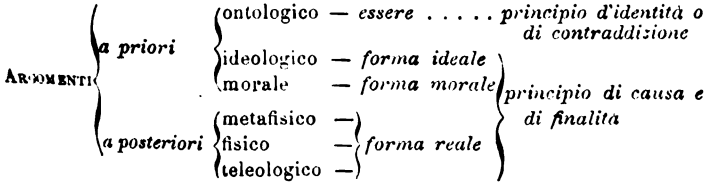
Se qualcosa esiste, esiste l'Essere necessario (Dio)
Ma qualcosa esiste (il mondo, almeno noi stessi)
Dunque esiste l'Essere necessario (Dio).

La prima proposizione si comprende facilmente quando si rifletta che questo *qualcosa*, il quale si ammette esistere, o è necessario o contingente: nel primo caso è Dio stesso, l'Essere essenziale e necessario; nel secondo deve la sua esistenza ad un altro essere, che a sua volta o è necessario o contingente, e siccome non si può procedere all'infinito, bisogna finalmente pervenire ad ammettere l'esistenza dell'Essere necessario, ch'è Dio.

L'Essere necessario, poi, che così è dimostrato esistere, essendo da sè stesso e in modo assoluto, è sommamente perfetto, giacchè niente può porre limite e confine all'Essere essenziale, e per nessuna causa può esser limitato nella perfezione e nell'entità ciò che non ha

---

(1) Le prove dell'esistenza di Dio, le quali noi abbiam classificate a seconda che sono *a priori* od *a posteriori* rispetto all'esperienza, il Rosmini classifica (*Sistema filos.*, loc. cit.) secondo che son tratte dall'*essere* o dalle sue tre forme. Il Kant, in contrapposizione agli antichi che le avevano classificate secondo la *premessa minore*, le classificò secondo la *premessa maggiore*, chiamando *ontologico* l'argomento appoggiato al principio d'identità o contraddizione; *cosmologico* quello che si appoggia al principio di causalità applicato al mondo in genere, e che noi abbiam detto *metafisico; fisico-teologico* (*teleologico?*) quello che si appoggia al principio di causa applicato al nostro mondo (il nostro argomento *fisico*) ed al principio di finalità che abbiam visto in *Logica* essere un caso del principio di causa (il nostro argomento *teleologico*). Eccone lo schema:



Digitized by Google

causa e non ha l'essere da altro, ma è l'Essere stesso in sè. Pertanto, l'Essere necessario non è il mondo che cade nella nostra esperienza, il quale è ben lungi dall'avere la somma assoluta dell'entità e della perfezione: il mondo è contingente, ed esige l'esistenza di Dio, Essere necessario.

È per questa ragione che, mentre non si può negare l'esistenza di Dio senza un'intima e sottile contraddizione, come abbiamo veduto, si può benissimo pensare che non esista il mondo o ciascuno degli esseri reali che costituiscono il mondo. E mentre la possibilità di Dio include necessariamente l'esistenza della sua Realità infinita, la possibilità, invece, di tutte le altre cose, contemplata nella loro idea, arguisce bensì l'esistenza medesima di Dio in cui risiede, ma non già l'esistenza reale di esse cose. Quando noi contempliamo l'essenza ideale e la possibilità del cavallo, vediamo che quest'idea non ci dice esistere realmente proprio un cavallo che ad essa corrisponda, ma solo che è possibile, che può esistere, che *può accadere* che esista: perciò tutti i reali finiti diconsi *contingenti:* mentre Dio, il reale infinito la cui possibilità implica la realtà, non è contingente ma *necessario.*

Se dunque i reali finiti non sussistono necessariamente, e l'*atto del sussistere* non si esige dalla loro essenza ideale, dev'esserci qualche altro ente il quale lo dia loro, li faccia sussistere realmente quando sono soltanto possibili: quest'ente, poi, deve o aver l'atto del sussistere da altro, ed allora siamo da capo; od averlo in sè stesso necessariamente ed esser Dio.

La sussistenza reale degli enti finiti, che non ci è data dalla loro essenza ideale, noi la conosciamo mediante la percezione intellettiva, ossia mediante quella *affermazione* della loro esistenza, che la mente nostra, illuminata dall'idea dell'essere, pronuncia all'occasione delle sensazioni che quelli suscitano in noi. In virtù di tale affermazione essi cominciano ad esistere veramente *per noi.* Ma questa loro esistenza relativa a noi, è sus-

Digitized by Google

seguente all'esistenza che il reale ha già in sè stesso; l'affermazione che pronunciamo noi suppone una *prima affermazione* pronunciata da una Intelligenza suprema congiunta ad una onnipotente Volontà, affermazione divina che è, rispetto al contingente, come la *causa* all'*effetto*, lo produce, lo crea, lo fa esistere in sè medesimo (1). Onde a buona ragione il Cristianesimo insegna, perfezionando la dottrina platonica del *Logos*, che tutte le cose sono state fatte pel *Verbo* — *omnia per ipsum facta sunt* — poichè il *Verbo* o *Parola*, è quell'*Affermazione sussistente* con cui Dio afferma sè stesso, la quale contiene l'affermazione con cui Egli afferma tutte le altre cose (2). Senza questo *Verbo divino*, senza questa Parola assoluta, senza questa prima Affermazione, non sarebbe neppure nessun *verbo* nostro interiore, nessuna parola, nessuna affermazione.

Per essere atei adunque, bisogna negare non solo la realtà di Dio, ma anche la sua possibilità; e non solo questo, ma la realtà e la possibilità stessa di tutte le cose.

3. La nozione di *effetto* conviene ai reali riguardati eziandio nelle loro operazioni multiformi, e questo è l'argomento *fisico* dell'esistenza di Dio. Considerando infatti le trasformazioni, variazioni, sviluppi, perfezionamenti, moti delle cose, noi veniamo alla certa conclusione che sono prodotti, cioè *fatti*, da una causa prima, da un ente, il quale nè si sviluppa, nè si perfeziona, nè si muove, perchè ha già in sè tutta l'attualità, tutta la perfezione, senza che ci sia in lui nessuna potenzialità

---

(1) I reali finiti, dopo essere stati affermati e creati da Dio, agiscono sul nostro sentimento ed allora li affermiamo anche noi e li conosciamo: in noi la conoscenza è passiva, in Dio è attiva, come diceva Agostino: *Non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt quia novit.*

(2) *Uno eodemque Verbo dicit se et quaecumque fecit* (S. Anselmo, *Monol.*, C. XXXII).

Digitized by Google

ulteriore, nessuna possibilità di miglioramento (1). La formola di quest'argomento potrebbe essere la seguente:

Se si dà una serie di cause che sono effetti a lor volta, è inevitabile ammettere una Causa prima che non sia effetto.
Ma nel mondo si dà questa serie.
Dunque bisogna ammettere una Causa prima esistente in virtù propria, cioè Dio.

Che una serie di cause, le quali siano effetti a lor volta, esiga una Causa prima, non è difficile ad intendere, quando si rifletta come sia impossibile ammettere una serie infinita, giacchè l'effetto ultimo non avverrebbe mai se dipendesse da un numero infinito di condizioni. Tale impossibilità si può dichiarare ed illustrare coll'esempio dell'orologio, in cui, se vi fossero infinite ruote e ciascuna dipendesse nel suo moto da un'altra superiore, nè avesse forza di muovere se non dipendentemente dal moto anteriore di questa, nessuna ruota vi sarebbe che potesse per ultimo muovere e battere le ore, perchè non mai si potrebbe giungere a una prima che muovesse tutte le altre, non potendosi mai sorpassare quest'infinita moltitudine di ruote, e non essendovene alcuna veramente motrice (2). In una serie di cause ordinate e dipendenti l'una dall'altra è dalla prima che tutto dipende: le intermediarie non sono che ministre. Qualunque sia il numero di queste intermediarie, esse

---

(1) Il concetto antico di *moto* era molto più largo del concetto meccanico moderno: dicevasi moto qualunque azione; sicchè S. Tommaso concilia Platone con Aristotele intorno a Dio, primo motore: « Accipiebat (Plato) enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et operari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit in 3 *De Anima*, text. 20. Secundum hoc ergo dicebat Plato primum movens seipsum movere, quod intelligit se et amat se: quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se secundum Platonem, et devenire ad primum quod omnino sit immobile secundum Aristotelem ». (*C. Gentes*, I, c. 13).

(2) Gonet, *Manuale Thomist.*, t. I, tract. I, c. 1.

Digitized by Google

si possono considerare come una cosa sola, ed in realtà non vi sono che tre termini nella serie: *A*, la sorgente dell'attività; *B*, l'intermediario, unico o molteplice; *C*, il risultato o l'effetto. Si moltiplichi e s'allunghi *B* quanto si vuole, lo strumento diverrà tanto più complicato, ma l'attività motrice non vi sarà ancora: si allunga il canale, non si crea la sorgente. Se *A* non esiste, *B* rimane impotente e *C* non si produce.

Ora nel mondo si verifica questa serie di cause efficienti che a lor volta sono effetti? Certamente. Ogni movimento, ogni operazione vi è prodotta da qualche causa: questa causa è prodotta anch'essa da un'altra, e così via. I fenomeni della vita individuale e mondiale dipendono da un equilibrio di forze e di sostanze, di cui ciascuna dipende a sua volta da un complesso di altre cause, rimontando per le quali è necessario giungere ad una Causa prima ed universale, sorgente d'ogni causalità, donde deriva l'efficienza e l'essere di tutte le altre: in una è necessario finalmente fermarsi: ἀνάγκη στῆναι, come dicevano gli antichi (1).

Quest'argomento diviene più chiaro e più accessibile all'intelligenza quando si rimonti nella serie della causalità attraverso il tempo. Come una pianta che si sviluppa dal seme ha per causalità non solo l'ambiente esterno attuale, ma il seme stesso che fu posto in passato, sicchè dato quello è data gran parte della sua ragione di essere; così il mondo d'oggi trova causalità e ragione nel mondo di ieri, quello di ieri in quello del-

---

(1) Il Rosmini dà nella sua *Psicologia* (nn. 1226-7) una dimostrazione dell'esistenza di Dio tolta dagli *atti transeunti*, ch'è, in altri termini, questa medesima. L'atto transeunte è un *passaggio*, una *trasformazione*, principio o termine d'un atto immanente. Quest'atto immanente, poi, non può essere causa nè del proprio principio nè del proprio termine, e però tale causa va ricercata in un primo *atto immanente*, che è Dio. Similmente egli dimostra esser necessaria la creazione a spiegare l'esistenza del mondo, ch'è un complesso di atti immanenti e transeunti legati insieme (*Ivi.*, n. 1228), e confuta quindi il panteismo.

Digitized by Google

l'altro ieri, e così via. E poichè, come abbiam detto, non si darebbe mai il condizionato ove questo dipendesse da un numero infinito di condizioni, ne deriva che i giorni del mondo, numerosi puranco in modo da sorpassare ogni calcolo ed ogni immaginazione umana, debbono metter capo ad un *primo giorno*, e la serie loro non può essere infinita. Se per arrivare alla pianta d'oggi si fosse dovuto passare per un infinito numero di semi e di piante, alla pianta d'oggi non si sarebbe mai arrivati. Ciò si esprime dicendo che il *mondo* ha cominciato col *tempo*, e che l'uno e l'altro hanno avuto una durata *finita*. È sempre la questione del *numero infinito*. Se i movimenti delle cose durassero dall'eternità si avrebbe l'assurdo del *numero infinito*. Se la terra avesse *ab aeterno* girato sopra se stessa, avremmo un *numero infinito* di giorni già trascorsi, giacchè ogni giorno costituisce un'unità distinta dall'altra; se avesse *ab aeterno* girato intorno al sole, avremmo un *numero infinito* di anni: in generale, se i movimenti e le trasformazioni tutte fossero *ab aeterno* avremmo un *numero infinito* di moti. Ora il numero infinito, come s'è dimostrato (*Psicol.*, lez. III, p. 74-5), è sempre assurdo, sia esso simultaneo o successivo ed a qualunque cosa si applichi. Ciò che è misurabile è finito. Ma ogni numero è misurabile (contiene *tante volte determinate* l'unità di misura che è l'unità stessa). Dunque ogni numero è finito. Solo ciò che non è misurabile è infinito, è *immenso* (1).

(1) « Noi possiamo affermare, scrive uno de' più insigni matematici moderni, che non esiste in questo momento che un numero finito di stelle; nè è meno certo che il numero delle stelle che hanno esistito, supponendo che molte siano scomparse, è parimente finito. Ciò che noi diciamo del numero di stelle, devesi dire ugualmente del numero di uomini che hanno vissuto sulla terra, del numero delle rivoluzioni della terra sulle sue orbite, del numero degli stati per cui il mondo è passato dacchè esiste; dunque e vi dev'esser stato un primo uomo, e un primo istante in cui la terra è comparsa nello spazio, in cui il mondo stesso ha cominciato ad esistere. Ed ecco il versicolo del Genesi: *Al principio Dio ha creato il cielo e la terra*. Così la scienza ci conduce necessariamente a ciò che la

Digitized by Google

Ciò posto, l'argomento diventa d'un'evidenza lampante. Se il mondo ha cominciato ad essere, esso è un effetto che esige una Causa suprema, universale, trascendente, la quale non abbia mai cominciato. Qualora una tal causa non ci fosse, il mondo non avrebbe mai cominciato: se per un istante *nulla* fosse, eternamente nulla sarebbe.

4. Tuttavia, già in passato San Tommaso d'Aquino, forse per soverchia deferenza ad Aristotele che ammetteva la materia coeterna a Dio, sostenne la possibilità della creazione *ab aeterno*, e dichiarò che la pura ragione può bensì dimostrare che il mondo è creato da Dio, ma non che abbia avuto un principio nella durata del tempo (1). Ai giorni nostri tale opinione fu vigoro-

---

Fede c'insegna: *la materia non è punto eterna.* E se il primo, il più antico di tutti i libri non ci avesse chiaramente indicato questa verità, se noi non l'accettassimo come cristiani, noi saremmo forzati ad accettarla come aritmetici, come matematici ». (A. Cauchy, *Le Cours de Physique générale professé à Turin en 1832*).

(1) *Summa Theol.*, I., q. 46, a. 2. — *C. Gentes*, l. 2, c. 38. — Opusc. *De aeternitate mundi contra murmurantes.* — Aristotele ha dimostrato l'esistenza di Dio specialmente con l'argomento del moto (*Physic.*, VIII, 5-6), ma ritenendo che un movente immobile produce un moto sempiterno, disse il mondo eterno (*Ivi*, c. 1. — *De Caelo*, I, 10. — Cfr. Cic., *Acad.*, II, 38). S. Tommaso sostiene ch'egli abbia errato di fatto, ma che tuttavia abbia ammesso la *creazione* del mondo *ex nihilo*. « Erravit (Aristoteles) putans eam (opinionem) esse veram (*di fatto*), non auferens titulum creationis a Deo. » (Opusc. LXV, *De Concordantiis*). Ma, sebbene da quel che dice Aristotele in qualche modo ciò si possa ricavare, non sembra tuttavia probabile che il concetto di creazione lo Stagirita l'avesse chiaro, e in nessun luogo lo ha chiaramente accennato.

Anche di Platone si disputa se abbia ammesso il mondo creato da Dio *ab aeterno*. Negano fra altri il Böckh, il Ritter, il Preller, lo Schleiermacher, lo Zeller. Affermano Aristotele, il Bonitz, il Brandis, lo Stallbaum, l'Hegel, l'Ueberweg, ecc. Forse ha indotto disparità di opinioni questo, che Platone, mentre insegna aver Dio creato il mondo, soggiunge che ciò fece guardando in *un eterno* (*Tim.* p. 28), il quale altro non è che l'esemplare del mondo ch'è certo eterno come l'atto creativo stesso (Cfr. *Pric.*, lez. XII, p. 183). — Il Kant, ha sostenuto l'eternità del mondo nella sua *Naturgeschichte des Himmels*, p. 2, c 7.

Digitized by Google

samente propugnata nella *Revue thomiste* dal P. Sertillanges (1).

Le ragioni dell'odierno tomista che sviluppa quelle del suo Maestro si possono ridurre alle seguenti:

α) Bisogna distinguere la serie delle cause che agiscono tutte insieme dalla serie delle cause che non agiscono tutte insieme. Nel primo caso è impossibile che la serie sia infinita, nel secondo caso no. Per esempio, se il bastone è mosso dalla mano, questa dal braccio, e così via, è impossibile andare all'infinito, altrimenti non si avrebbe mai il movimento del bastone, come abbiam veduto parlando dell'orologio e del numero infinito di ruote. Ma questo non è quando si ponga Socrate figlio di un altro, e questi d'un altro e così via. Giacchè i movimenti attuali e le operazioni di Socrate non sono prodotte attualmente dal padre suo (2).

β) La serie infinita dei giorni e degli anni successivi nel passato non costituisce un numero infinito *attuale*, perchè il passato *fu* ma non *è*, non esiste se non il presente, e sarebbe una contraddizione dire che il passato è presente e che due parti del tempo coesistono: sicchè non esiste attualmente se non un istante di quei

---

(1) *Revue thomiste*, sept.e, nov.e 1897; janv., juill. 1898 (*La preuve de l'existence de Dieu et l'eternité du Monde*). Nell'anno 1897 il P. Sertillanges comunicò il suo lavoro anche al congresso cattolico di Friburgo in Isvizzera. — L'opinione di S. Tommaso fu difesa eziandio dal Sanseverino *Institut. Philos. Crist.*, vol. II, p. 450 e segg.); il quale, però, riconosce che non solo fu combattuta da molti dottori scolastici (e da S. Bonaventura assai recisamente — cfr. *In lib. Sent.*, Dist. XLIV, a. 1., q. 4), ma è contraria pure alla sentenza comune della maggior parte dei Padri della Chiesa.

(2) « Causae agentis in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, in causis simul agentibus; quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis, simul exsistentibus, et hujusmodi sunt causae *per se* infinitae; quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam; haec autem infinitas *accidit* causis ». (*C. Gent.*, loc. cit. — Cfr. *S. Th.*, loc. cit.).

Digitized by Google

che forman la serie del tempo, gli altri no: abbiamo un solo anello, non abbiamo nessuna catena. Il passato non esiste come un tutto, ma solo quel tanto che la memoria può ritenerne e determinarne partendo dal momento presente (1).

γ) Non si deve dunque chiedere come abbiano fatto a passare infiniti giorni dal primo giorno. Quando si parla di un mondo senza principio nella durata, si rinunzia a *un primo giorno*, e fondar l'obbiezione sull'impossibilità di mettere un infinito *tra il primo giorno ed oggi* è una petizione di principio (2).

δ) Si deve, al contrario, pensare il tempo infinito nelle due direzioni del passato e del futuro come una linea nell'infinito spazio. Il passato e l'avvenire si toccano nel limite comune del presente, ma si indietro che avanti sono illimitati. Si può aggiungere a quest'infinito come alla linea: al futuro, andando indietro col pensiero: al passato, andando avanti. Ma tale aggiunta è tutta dello spirito. Come reali, nè il passato, nè l'avvenire, nè il tempo, nè la successione non esistono, ed è una illusione riguardarli come un tutto permanente. È la natura dell'essere successivo di non possedere mai che un solo stato del suo essere, di non realizzarsi che perendo, di non ingrandirsi che diminuendosi, di non vivere, se *si può* dire così, che di una perpetua morte. Il passato fu reale, ma pezzo a pezzo. Come insieme non esiste che nel nostro spirito e solo nel nostro spirito gli si

(1) « Nihil est temporis in actu nisi *nunc*, neque aliquid motus est in actu, nisi quoddam indivisibile. Sed intellectus apprehendit continuitatem temporis et motus, accipiendo ordinem prioris et posterioris ita tamen quod id quod primo fuit acceptum de tempore vel motu non permanet sic. Unde non oportet dicere quod totus motus infinitus sit *in actu*, vel quod totum tempus sit infinitum ». (*In Physic.*, l. III, lect. XIII).

(2) « Si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire etc.... *Resp.* — Transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quæcumque autem præterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies qui pertransiri poterunt. Obiectio autem procedit, ac si, positis extremis, sint media infinita. » (*S. Th.*, l. cit.).

Digitized by Google

può aggiungere, quando lo spirito concepisce un numero d'anni determinati, una parte del tempo in atto: se lo vuol prendere tutto ed aggiungere al tutto, commette una petizione di principio, perchè il passato non può esser preso come tutto, se non a condizione d'essere determinato, finito, ciò che è contro l'ipotesi (1).

ε) L'infinità del tempo e del mondo così intesa è piuttosto una imperfezione che una perfezione, a differenza dell'infinità di Dio. L'eternità nel senso di durata infinita, può esser dovuta sia all'assenza del limite nella successione *(mondo)*, sia all'assenza della successione, alla possessione totale e perfetta d'un'esistenza indivisibile *(Dio)*. La durata di Dio è indivisibile e *incapace di misura;* quella del mondo è indeterminata e *priva di misura* (2).

In questo modo si dovrebbe concepire la vita universale come un flusso incessante di parti che si succedono, sempre mobili, nel seno d'una sorta d'immobilità eterna. Mobilità di parte a parte, immobilità rispetto all'infinito senza termini, tale sarebbe la legge della durata e del tempo. Lo stesso *presente* sempre cangiante, resterebbe, malgrado la sua corsa vertiginosa, in un punto perpetuamente il medesimo, ed allora si applicherebbe al

---

(1) « Tempus praeteritum est ex parte anteriori infinitum et ex posteriori finitum; tempus autem futurum e contrario. Unicuique autem ex parte illa qua finitum est, est ponere terminum et principium vel finem. Unde ex hoc quod infinitum est tempus praeteritum ex parte anteriori, secundum eos, sequitur quod non habeat principium sed finem. Et ideo sequitur quod si homo incipiat numerari a die isto, non poterit numerando pervenire ad primum diem, et e contrario sequitur de futuro ». (II *Sentent.*, dist. I., q. I., art. 5, ad 3.um).

(2) « Esse infinitum (*nel senso di esser privo dei limiti convenienti ad una natura*) non est actus vel perfectio, sed imperfectio ». (Alberto M., *III Physic.*, tr. II, c. X). — « La possession absolue de sa vie, dans une plénitude que ni le passé, ni le présent, ni l'avenir ne divisent, telle est en Dieu l'Eternité. Le recommencement sans fin et comme sans but des mêmes chemins, dans une multiplicité inutile et informe, telle serait pour la vie du monde l'infinité ». (*Rev. thomiste*, sept. 1897, p. 465).

Digitized by Google

tempo la definizione poetica di un filosofo che lo dice *immagine mobile dell'immobile eternità* (1).

5. Ma questa descrizione fantastica e quest'opinione ardita, non reggono ad un attento esame. Può darsi una serie non circolare, ma progressiva senza primo termine? Un movimento senza punto di partenza? Una successione senza principio? Senza che sia misurabile dal numero? — Dobbiamo rispondere: *no.*

a) Anzitutto, non si comprende davvero che cosa giovi alla questione la distinzione delle cause che agiscono insieme, e di quelle che non agiscono insieme. Se è impossibile che la causalità discenda dal motore al quadrante dell'orologio per un numero infinito di ruote intermedie, il qual numero costituisce un abisso di assurdità insormontabile; è pure evidentemente impossibile che lo stato attuale del mondo o di un vivente particolare (stato che dipende senza dubbio anche da tutta la causalità del passato) siasi raggiunto in seguito ad un numero infinito di stati anteriori. L'assurdo sta sempre nel numero infinito, e nei due casi è il medesimo. Per noi, che conosciamo la legge d'inerzia ignota a S. Tommaso, è tanto assurdo che un mobile ora si muova mosso da un altro, e questo da un altro, ecc., all'infinito tutti contemporaneamente moventi; come che si muova perchè urtato e lanciato da un altro, e questo da un altro, ecc., all'infinito, i quali attualmente non lo muovono più e forse neanche esistono più.

b) In secondo luogo, tralasciando di discutere se sia vero che il passato non sia più in alcuna maniera (giacchè, almeno, è nella cognizione di Dio *a cui tutti li tempi son presenti*, come dice il nostro Dante), osserviamo in ogni modo che, dinnanzi alla ragione, se si ammette l'infinità di una serie successiva devesi ammettere

(1) *Rev. thom.*, nov. 1897, p. 620. — Credo si alluda qui a ciò che del tempo dice Platone (*Tim.*, p. 37 D).

Digitized by Google

possibile eziandio l'infinità della serie attuale e contemporanea. Infatti, se una serie infinita di giorni, di anni, di secoli, sono trascorsi, niente vieta, almeno nell'ordine della possibilità, di pensare che tutti i viventi, tutti gli esseri che in essi esistevano e che sono periti, venissero conservati: in questo modo avremmo l'infinità simultanea almeno possibile. E sarebbe poco serio il pretendere che dovessero morire per non formare il numero infinito, giacchè ciò ricorderebbe i personaggi della tragedia satirica del senatore veneziano Zaccaria Vallaresso, che se n'andavano dalla scena nel mezzo dell'azione, perchè non si venisse meno alle famose regole drammatiche.

Il Sertillanges afferma che un'infinità successiva di esseri permanenti non è possibile, ma sostiene che una infinità successiva d'esseri perituri è possibile (1). Invece, appunto perchè è impossibile la prima, è evidente che è impossibile pure la seconda, la quale facilmente col pensiero ad essa si riduce. Se la possibilità che gli esseri perituri siano permanenti, e ognuno, anzicchè perire, continui a vivere (la quale possibilità è evidentissima per sè) riesce ad un'impossibilità quando di tali esseri si voglia costituire una serie infinita, è manifesto che ciò avviene per l'impossibilità di quest'ultima ipotesi (2).

---

(1) *Rev. thom.*, ivi, p. 615.

(2) Da giovane, S. Tommaso aveva creduto non ripugnare il numero anche attualmente infinito, ed aveva scritto: « Praeterea, adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu ». (*Opusc. 14*, in fine). Più tardi nella *Summa theologica* diede egli stesso tale dimostrazione: « Omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est *multitudo mensurata per unum*. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive *per se*, sive *per accidens* ». (p. I, q. 7, a, 4). E nell'Opusc. LXV, *De Concordantiis*, osserva appunto: « Diximus.... quod nondum erat ostensum infinita actu esse non posse; nec adversarii nobis hoc ostenderunt; quod tamen nos postea in prima parte Summae ostendimus ». È lecito credere che più tardi ancora l'Aquinate avrebbe ammessa l'impossibilità della serie infinita successiva, quando avesse trovato che questa implica la possibilità della serie simultanea infinita.

Digitized by Google

c) Noi non diciamo che un'infinità di giorni dev'essere passata *tra il primo giorno ed oggi*, ma che un'infinità ne dev'esser passata *prima di oggi*, e siccome ogni giorno conta per uno ed è un'unità naturale divisa dalle altre, tutte insieme fanno un numero infinito, il che è assurdo, e perciò vi dev'essere un *primo giorno*.

d) Quanto alla nozione di tempo, in questa discussione forse si confonde *il tempo pensabile* e *il tempo reale o realizzato*. Il tempo reale è costituito da una molteplicità successiva di atti reali che, raccolti nell'unità di uno spirito permanente e identico, sono scaglionati in serie nel modo che abbiamo descritto in *Psicologia* (lez. XXXI, p. 210-11). Questi atti reali, come qualunque altra molteplicità reale, sono necessariamente di numero finito, quantunque strabocchevolmente superiore lo si voglia immaginare a quella piccola parte che noi ne conosciamo. Ma poichè lo spirito nostro attinge l'idea, il cui carattere è d'essere una *possibilità infinita* (*Psicol.*, lez. III), così esso non è arrestato dal limite reale, ma può sempre pensare che oltre ad esso altri ed altri atti successivi sono possibili *all'indefinito;* e così avviene che il *tempo pensabile* nel passato gli apparisca infinito o meglio *indefinito* per la possibile indefinita ripetizione ed addizione degli atti. Similmente abbiamo il concetto del tempo indefinito nel futuro.

Tuttavia c'è una differenza tra il passato e il futuro. Nel futuro non solo la molteplicità degli atti pensati ed aggiunti può stendersi all'indefinito, sibbene anche la molteplicità degli atti reali: e i giorni del mondo reale possono aggiungersi ai giorni, e gli anni agli anni all'indefinito e si ritiene che l'universo non abbia ad aver mai fine, e l'anima umana, come abbiam dimostrato, sia immortale. Invece pel passato non si può ammettere l'indefinito realizzato, nè si può ammettere che l'universo non abbia avuto principio, nè che l'anima umana sia eterna. Questo per la ragione semplicissima che se ciò fosse pel passato, si avrebbe l'assurdo che *oggi* sa-

Digitized by Google

rebbe trascorso un numero infinito di giorni e d'anni: mentre pel futuro quest'assurdo non esiste, giacchè se anche lo si ammette infinito (o meglio *indefinito*) non si potrà mai dire in nessun momento, in nessun giorno: *Oggi è trascorso un infinito numero di giorni e d'anni.* In altri termini: il passato è in atto, il futuro non è che in potenza (1).

(1) Tralasciamo parecchie altre considerazioni che taluni fanno, ma che o non reggono o per sorreggerle ci vorrebbe troppo lungo discorso. Così v'ha chi dice che la nozione di effetto essendo *ciò che comincia*, il mondo che, come contingente, è effetto, deve aver cominciato. Ma dicesi effetto anche *ciò che può cominciare*, in quanto non ha in sè la sua ragione d'essere: e il mondo è tale oggi e sempre. — Altri osserva che se un animale, poniamo un leone, fosse generato da un altro animale simile, da un altro leone, e questo da un altro e così via, nessun leone sarebbe creato direttamente e tutta la serie sarebbe generata, non creata. Ma l'esser creato *ex nihilo* per sè non vorrebbe dir altro che quel leone è, mentre in virtù propria non sarebbe, non avendo in sè ragione o necessità di esistenza; *ex nihilo* non *post nihilum:* e come di ogni leone, di ogni animale anche presente, del mondo tutto anche attualmente, si può dire ch'è creato, non solo che *fu*, così potrebbe dirsi pure d'una serie, se, per impossibile, potesse darsi infinita: di che S. Tommaso reca l'esempio d'un piede che *ab aeterno* calcasse la polvere, il cui vestigio sarebbe *ab aeterno* e pur fatto dal piede, nella qual maniera si potrebbe intendere il mondo esser fatto *ab aeterno*, benchè a stento, *quodam modo vix intelligibili*, per usar l'espressione dell'Aquinate. — Altri, infine, richiama il principio aristotelico: *Ciò che può non essere talvolta non è;* e il Sertillanges (*Rev. thom.*, juill. 1898, p. 372-3) risponde ch'è un principio non metafisico ma fisico, correlativo all'altro: *Ciò che può essere è talvolta*, nel senso che la natura non fa nulla invano e la potenza naturale passa una volta o l'altra all'atto. Pur tuttavia è curioso osservare come S. Tommaso si valga di tale principio *metafisicamente* nel famoso articolo 3.° della questione seconda ove espone le cinque prove dell'esistenza di Dio. « Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. *Impossibile est autem omnia quae sunt talia semper esse*, quia *quod possibile est non esse, quandoque non est.* Si igitur omnia sunt possibilia non esse, *aliquando nihil fuit in rebus.* Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, etc., etc. » Che cosa diventi questa dimostrazione posta a confronto col non meno famoso articolo 2.° della questione quarantesimasesta, ove è ammessa apertamente la possibilità della generazione e corruzione *ab aeterno*, non è chi non veda.

Digitized by Google

6. La dottrina che sostiene avere il mondo avuto *principio* nella durata ha pure il suffragio delle leggi che più sono note alla scienza moderna.

a) La legge dell' evoluzione è una di queste. Com' è conosciuto dalla scienza, il mondo è in *moto* non soltanto perchè si muove di moto locale, ma perchè in esso si ravvisa il perfezionamento, lo sviluppo, l' ascensione delle forme e il passaggio progressivo di ogni potenzialità ad atti sempre nuovi. Ora se il mondo non avesse mai avuto principio, tutta l'ascensione, tutto il progresso, tutta l'evoluzione avrebbero avuto il loro svolgimento al più alto grado. Vuolsi che l'uomo venga da forme organiche inferiori, e queste da altre ancora inferiori, e così via, sin dalle prime e più semplici, il che abbiam visto in che senso si può accettare. Ma se il mondo fosse eterno, la forma umana sarebbe stata raggiunta non solo da miriadi di miriadi di secoli, ma benanco da tutta l'eternità, e l'uomo non sarebbe quell'essere nuovo sulla terra quale pur si sa ch'egli è (1). Se l'evoluzione avvenisse anche lentissimamente, essendo esistito tutto il mondo *ab aeterno*, in questo passato c'è tanto tempo da compiere qualunque evoluzione. Qualunque più grande misura si colma con qualunque più piccola quantità ripetuta all'infinito. Qualunque quantità di progresso, col moto più lento, foss'anco *in cent'anni andare un'oncia*, come dice Dante, nell'infinità incommensurabile dei secoli passati dovrebb' esser compiuta. Tutto il mondo avrebbe raggiunto la pienezza del progresso, dello sviluppo, dell'evoluzione, e dovrebbe presentarsi perfetto, con tutta la sua potenzialità attuata *(totus actus et purus actus)* in qualunque punto del tempo. Il carattere di ciò ch'è eterno avrebbe ad essere la perfezione, l'immuta-

(1) Lo stesso Lucrezio (*De rer. nat.*, V. 326 e segg.), chiede:

... si nulla fuit genitalis origo
Terrai, et cæli, semperque æterna fuere,
Cur supra bellum Thebanum et funera Troiæ
Non alias alii quoque res cecinere Pœtæ?
Quo tot facta virûm toties cecidere, nec usquam
Aeternis famæ monumentis insita florent?

Digitized by Google

bilità, lo sviluppo massimo, senza più alcuna potenzialità ulteriore. Ciò si verifica in Dio, ch'è eterno, ma non nel mondo, che perciò non è tale.

Noi vedremo più avanti che la legge dell'evoluzione è la legge provvidenziale *del germe*, secondo la quale, come esige la ragione, Iddio, creando una quantità finita di esseri contingenti atti a svilupparsi, li dispone in guisa che colla minima azione salgano al massimo grado di svolgimento, e, come una pianta magnifica, gli arrechino innanzi la maggior copia possibile di frutto. Questo implica, pertanto, che il mondo non solo abbia avuto un principio, ma anche abbia ad avere un fine, quando questo massimo sia raggiunto. Se noi pensiamo superficialmente, ci pare impossibile che debba venire un giorno, un momento, in cui a Dio sia come detto: *Ora non puoi far altro, la creazione è finita.* Ma se riflettiamo che tutti gli atti successivi del creato debbono esser stati conosciuti da Dio distintamente in tutta l'eternità, vedremo ch'essi, come creati e distinti, devono, per quanto molti, essere finiti (come possibili e indistinti nell'assoluta onnipotenza divina sono infiniti al pari di essa): e perciò lo svolgimento creativo deve avere un fine, raggiunto il quale l'universo ha lo *stato di termine* che vuol dire immobilità rispetto a nuovi sviluppi, e in questo senso finisce il *moto* anche nel futuro (1). In tal modo si toglie anche l'assurdo del numero infinito rispetto al futuro, giacchè se realmente nuovi esseri, nuovi atti, nuovi aspetti e sviluppi di essi dovessero sempre aver luogo nell'infinità dell'avvenire, Iddio, che da tutta l'eternità li conosce e li crea, dovrebbe aver dinnanzi alla mente un numero infinito e simultaneo di oggetti distinta-

(1) Dico *in questo senso*, cioè nel senso di passaggio dalla potenza all'atto, non nel senso di moto locale, perchè questo può avere un *ritmo definitivo* e sotto quest'aspetto essere *immobile*. S. Tommaso chiama appunto quella dei corpi celesti *quandam immobilitatis speciem* perchè *semper eodem modo moventur* (*C. Gentes*, l. III, c. 72).

Digitized by Google

mente intesi; il che, come in ogni supposizione ove il numero infinito entri, è sempre assurdo. Il principio e il fine dell'universo non son dovuti a limitazione o mutazione di Dio, ma all'esigenza della natura finita.

b) Un'altra legge scientifica che viene in appoggio della non eternità del mondo è la cosidetta legge dell'*entropia* (da τροπή, *conversione, trasformazione*). Non ostante l'evoluzione delle forme, non ostante la conservazione delle forze mondiali, oggidì è dimostrata una legge di termodinamica, conosciuta col nome di *principio di Carnot*, secondo la quale vi ha una dissipazione continua di energia, che gl'inglesi chiamano *degradazione* dell'energia (per indicare che diminuisce in qualità, non in quantità). I calcoli dei più illustri scienziati hanno dimostrato che l'energia del movimento si converte in calore nelle resistenze, ma che questo calore non restituisce tutta l'energia del movimento, giacchè ne ritiene una parte allo stato di forza inattiva; sicchè l'energia stessa tende a perdere la forma del lavoro meccanico per convertirsi nella forma di calore. Come le oscillazioni del pendolo tendono ad uno stato d'equilibrio, perchè nell'ascendere non raggiunge più l'altezza da cui è disceso, così l'universo tutto tende, in virtù di questa legge, a raggiungere uno stato finale in cui i fenomeni non saranno più possibili; avverrebbe come dei moti dell'acqua, i quali, essendo dovuti ad un dislivello, cessano di necessità quando sia conseguito un livellamento universale (1). Senza preoccuparci dell'avvenire, rispetto

(1) Questa tesi che deriva dagli studî di William Thomson (ora Lord Kelvin), un'autorità di prim'ordine tra i fisici moderni, è sostenuta dal Clausius (*Abhandl. über die mechanische Wärmetheorie — Revue des Cours scientifiques*, 1 févr. 1888), dal Secchi (*Fisica terrestre*, Torino e Roma, 1879, p. 194), dall'Hirn (*La vie future et la Science moderne*), dal Faye (*L'Origine du monde*), ecc., ecc. Vedasi pure fra i libri dell'insegnamento secondario A. Ricci, *Elementi di Fisica*, vol. II. n. 474. — L'*Annuaire du Bureau des Longitudes* di Parigi dell'anno appena scorso (1898) ha un articolo dell'insigne astronomo H. Poincaré sullo stesso argomento, intito-

Digitized by Google

al passato possiamo sostenere che una tal legge esige non dover essere il mondo *ab aeterno*, altrimenti l'energia meccanica, qualunque gran quantità si voglia supporre che ne abbia posseduto il mondo, si sarebbe esaurita da molto tempo, anzi da tutta l'eternità. Nè vale il supporre l'universo infinito ed inesauribile: giacchè, o si immagina che l'universo, infinito in estensione, sia finito in ciascuna parte nella intensità dell'energia che possiede, ed allora l'ipotesi, oltrecchè introduce l'assurdità dell'infinita moltitudine simultanea, non giova nulla: o s'immagina che l'universo sia infinito nell'intensità dell'energia in ogni sua parte, ed allora si dice una cosa contraria affatto ad ogni esperienza nostra.

7. Forse, sia per la legge dell'entropia che per quella dell'evoluzione, si vorrà opporre che noi non conosciamo se non una parte inconcepibilmente piccola dell'universo nello spazio e nel tempo, sicchè non possiamo applicarle a tutto se non allargando leggi particolari dell'ora e del luogo a leggi generali nel tempo e nello spazio. Forse piacerà supporre che compiuta un'evoluzione si ricominci il ciclo per involuzione, e compiuta una dissipazione dell'energia abbia poi principio la sua riconcentrazione e riattivazione, sicchè questi siano come tanti periodi, come tanti giorni più vasti del movimento mondiale. Il citato Sertillanges dice appunto, con felice immagine, che il verme nel pomo che matura s'ingannerebbe assai pronunciando la decrepitezza del mondo intiero e similmente la scienza non può predire la fine

---

lato *Sur la stabilité du système solaire*, dove, dopo aver studiato se si potesse far eccezione pei corpi celesti, viene alla conclusione negativa coll'analisi dei fenomeni delle maree, del magnetismo, ecc. « Ainsi les corps célestes n'echappent pas à cette loi de Carnot, d'après laquelle le monde tend vers un état de repos final. Ils n'y échapperaient même pas s'ils étaient séparés par le vide absolu. — Leur énergie se dissipe, et, bien que cette dissipation n'ait lieu qu'avec une extrême lenteur, elle est assez rapide pour que l'on n'ait pas à se préoccuper des termes négligés dans les démonstrations actuelles de la stabilité du système solaire. »

Digitized by Google

di tutto poich' essa non conosce tutto (1) e quindi neanche può attestare il principio.

Senonchè anche quest'opposizione è fallace. Le leggi della termodinamica, dimostrate col calcolo, sono qualcosa di più di un semplice *sentire* del verme. L'esperienza qui è sorretta dall'intelligenza che raggiunge l'universale non dato dal senso. Che importa se nelle profondità dei cieli ci possono essere dei corpi costituiti di elementi affatto diversi da quelli che conosciamo? Le leggi matematiche e meccaniche sono universali. Sarebbe bella che il teorema di Pitagora cangiasse secondo che un triangolo è di ferro, o di legno, o di gesso: e che cambiasse la legge del moto uniformemente accelerato dei gravi, secondochè è una pietra, o un chicco di grandine, o una palla da cannone che cade. E quanto all'evoluzione abbiamo una sol cosa da dire. Ammesso pure che il mondo nel suo processo evolutivo non venga quando che sia a raggiungere un massimo nel quale la sua limitata potenzialità si esaurisca, ma invece a un certo punto entri in una fase di regresso tornando allo stato primiero donde ricominci il ciclo progressivo all'infinito; ammesso pur questo e supposto che ciò duri da tutta l'eternità, possiamo osservare che lo stato attuale di progresso mondiale, per la legge dei grandi numeri, dev'essersi verificato un infinito numero di volte, e perciò la specie umana dev'essere comparsa in una serie infinita di tempi. Ora, senza rilevare alcun altro inconveniente che tale ipotesi reca con sè, notiamo questo soltanto che, essendo per dimostrazione l'anima dell'uomo immortale come s'è provato in *Psicologia* (lez. XXII), si avrebbe un numero infinito attuale di anime umane; obbiezione dinnanzi a cui lo stesso S. Tommaso si dà vinto (2). Se dunque la ragione può dimostrare che l'a-

(1) *Rev. thom.*, janv. 1898, p. 752-3.

(2) Si fa l'obbiezione: « Si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines praecesserunt: sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitae animae nunc essent in actu, quod est impossibile ». E risponde, eviden-

Digitized by Google

nima umana è immortale (come certo nè S. Tommaso nè alcun tomista osa negare) rimane pure che la ragione può dimostrare che il mondo non è sempre stato *ab aeterno*.

Da tutto il discorso, pertanto, è lecito ritener provato che l'argomento del moto, oltre a concludere l'esistenza di Dio per sè, mediante la considerazione della limitazione nel tempo trascorso rende tale conclusione evidentissima. Come si risale a Dio nella serie contemporanea delle cause efficienti che ne suppongono una suprema, così si risale a Dio evidentemente se si arriva ad un cominciamento della serie retrospettiva degli svolgimenti mondiali: di moto in moto ad un primo Motore, di potenza in atto ad un primo atto, dagli atti transeunti ad un atto immanente. Dante chiama perciò Dio *lo Motor primo, Colui che tutto muove, l'Amor che muove il sole e l'altre stelle* (1).

8. Il terzo degli argomenti *a posteriori* è quello che abbiamo denominato *cosmologico* o *teleologico*. Vien detto anche argomento delle *cause finali*, le quali sono il risultato futuro a cui produrre vengono destinati più mezzi coesistenti o successivi: per esempio il palazzo è la causa finale della costruzione, l'abitazione è la causa

temente imbarazzato: «... Posset dicere aliquis, quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura.... *non autem homo* ». (*S. Th.*, q. 46, a. 2). Se la ragione può dimostrare, come crede anche l'Aquinate, che l'anima umana è immortale, e che la metempsicosi è contraria a quanto c'insegna una sana psicologia sull'origine dell'anima stessa, deve dirsi che la ragione può dimostrare che il mondo non è eterno. Giacchè *ab aeterno* e infinite volte (per virtù intrinseca, se non si ammette Dio, o per virtù divina, di cui l'intelligenza è solo degno fine) l'universo dev'essere asceso a questo presente apogeo della vita che è possibile, poichè è: infinite volte si sarebbe dovuta compiere la tendenza mondiale alla *coscienza*: infinite volte si sarebbe avverato il momento in cui, secondo la frase del Renan (*Fragments philosophiques*, p. 183) lo spirito prende il governo del mondo. Tanto più che S. Tommaso osserva come « ponentes aeternitatem mundi ponunt aliquan regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem et e converso. Et similiter ponunt, quod artes, propter diversas corruptiones, et accidentia, infinities fuerunt inventae, et iterum corruptae » (*Ibid*).

(1) *Purg.*, XXV, 70; *Parad.*, I, 1, XXXIII, 145.

Digitized by Google

finale del palazzo, ecc. Pertanto l'argomento può formularsi nel seguente modo:

Ogni sistema di mezzi e di fini è l'effetto d'una Causa intelligente
Ma il mondo è un sistema di mezzi e di fini
Dunque il mondo è l'effetto d'una Causa intelligente (Dio).

La premessa maggiore di questo sillogismo discende dal principio di ragione e di causa (*Log.*, lez. II, p. 20). I mezzi sono determinati dal fine, perchè bisogna che per raggiungere quel dato fine, si adottino i mezzi necessari: il fine, poi, quando non esiste ancora in realtà, perchè è futuro e ideale, per determinare i mezzi deve però esistere in qualche guisa, e non può esistere che in una intelligenza capace di previsione e di sintesi tra il presente ed il futuro.

Quanto alla premessa minore, essa è provata dalla esperienza, la quale ci spiega dinnanzi agli occhi l'ordine stupendo, l'armoniosa concatenazione, con cui tutte le cose e vicende mondane si svolgono concorrendo a scopi determinati, a fini certi, che la scienza più si avanza meglio scopre in sua ammirazione (Cfr. Vol. I, *Cosmologia*, lez. VI). Per toccare brevemente qualche esempio, nel regno inorganico la finalità è evidente per molti aspetti. Si rifletta ai tre stati dei corpi, solido, liquido ed aeriforme. Che sarebbe la terra senza il mare? Qual vita si avrebbe senza l'acqua? E se l'acqua non passasse alternativamente per i tre stati? E se i liquidi non seguissero il principio d'Archimede che ne sarebbe della vita sociale, dei commerci, delle comunicazioni? E se la massima densità dell'acqua non fosse a + 4° C e così il ghiaccio non galleggiasse proteggendo l'acqua sottostante, ma si inabbissasse nelle profondità, che diverrebbe il mare stesso? E se nell'acqua e nell'atmosfera non si mantenesse dai più remoti secoli quella purezza che ha dimo-

Digitized by Google

strato lo Stoppani nelle sue celebri conferenze? (1). E se l'aria non avesse quelle proprietà mirabili per la propagazione del suono, che ne sarebbe dell'umana civiltà senza linguaggio? E se non vi fossero le proprietà ancor più mirabili dell'etere per la trasmissione della luce, del calore, dell'elettricità? E che sarebbe della vita se non vi fosse l'ossigeno, necessario alla respirazione di tutti gli organismi? O se fosse puro e non temperato dall'azoto? O se facesse coll'azoto il miscuglio tonante che fa coll'idrogeno? O se non ve ne fosse in quantità sufficiente a formare, coll'idrogeno, l'acqua così necessaria alla vita? O se l'acqua (H_2O) avesse le proprietà dell'idrogeno solforato (H_2S), mentre l'ossigeno ed il solfo sono tanto simili? Tali domande si potrebbero moltiplicare all'infinito. Nel regno organico, poi, la finalità è ancor più evidente nei rapporti reciproci delle funzioni tra loro, degli organi tra loro, delle funzioni cogli organi, degli esseri tutti gli uni cogli altri e coll'ambiente in cui vivono. Basta considerare gl'istinti degli animali, i loro costumi, le loro operazioni, i loro organi, l'occhio, l'orecchio, la mano, ecc. (2) per convincersi che tutto è regolato da un concetto di finalità. Rispetto all'umanità, infine, l'argomento teleologico si potrebbe applicare, qualora si considerasse nella storia, come hanno fatto il Bossuet, l'Herder, il Quinet, ecc., la direzione impressa alle cose umane da una sapienza che tutte le regge.

---

(1) A. Stoppani, *Acqua ed Aria, ossia la purezza del Mare e dell'Atmosfera fin dai primordi del mondo animato*, seconda edizione riveduta dal prof. A. Malladra, Milano, Cogliati, 1893.

(2) Alcuni, per negare la finalità, ricorrono alle osservazioni con cui l'Helmholtz ha mostrato che l'occhio, se si considera come una camera oscura, ha alcuni difetti. Ma, oltrecchè queste obbiezioni particolari non hanno valore quando si innalzi il concetto della finalità e si tengano presenti le leggi provvidenziali con cui Iddio governa il mondo per mezzo delle cause seconde, il che vedremo in appresso, si può anche rispondere che l'occhio non è uno strumento fisico da riporsi nel laboratorio, ma un organo della visione da riporsi in capo, e per questo fine lo stesso Helmholtz concede che sia perfettamente costrutto (I. Hontheim, *Op. cit.*, p. 184 n).

Digitized by Google

Senza quindi detrarre nulla alle cause seconde, onde dipendono le leggi della natura ciascuna nella sua sfera, bisogna ammettere una causa prima che, abbracciando tutte le cose con tutte le loro leggi nella sua intelligenza e colla sua onnipotente volontà, le ordina ad un fine supremo, ch'essa ottiene soavemente ma ineluttabilmente (1).

Quest'argomento, dice il Kant, merita d'essere trattato sempre con rispetto. È il più antico, il più chiaro e il più conforme alla ragione umana. Esso vivifica lo studio della natura e conduce a dei fini e a delle vedute che la nostra osservazione non avrebbe scoperto da sè, estendendo le nostre cognizioni naturali, mediante il filo conduttore d'un'unità il cui principio è fuori della natura. E sarebbe privarci d'una consolazione, e voler l'impossibile, pretendere di togliere qualche cosa all'autorità di questa prova coi sofismi d'una speculazione sottile ed astratta (2).

> Il mondo è il libro dove il senno eterno
> Scrisse i propri concetti...

dice Tommaso Campanella al principio d'una sua poesia filosofica; e nella Sacra Scrittura è assai lodata la scienza naturale in quanto serve a far conoscere Dio — *a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri* (3), sicchè Paolo apostolo dichiara inescusabili i gentili nel non avere con questo mezzo riconosciuto il vero Dio: *Invisibilia enim Ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles* (4). — Nei secoli XVII e XVIII questa di-

---

(1) L'argomento teleologico è accennato da Platone nel *Filebo* (p. 28 D). — Aristotele parlando di Anassagora, che a differenza degli altri filosofi pose l'intelletto (νοῦς) come causa del mondo, dice ch'egli era un sobrio in mezzo agli ubbriachi (*Metaph.*, I, 3). — Cicerone scrive: « Quid enim potest esse tam apertum tamque perspicuum, quum caelum suspeximus caelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod Numen praestantissimae mentis quo haec reganturr? » (*De nat. Deor.*, II, 2).

(2) Kant, *Kr. d. rein. V.*, ediz. cit., p. 497-8. Pure non se ne trattiene.

(3) *Sap.*, XIII, 5.

(4) *Ad Roman.*, I, 20.

Digitized by Google

mostrazioni fu specialmente in grand'auge, non sempre tuttavia colla debita discrezione. L'inglese Derham scrisse la *Fisico-teologia* e l'*Astro-teologia*. Altri l'*Idro-teologia*, la *Piro-teologia*, la *Lito-teologia*, la *Testaceo-teologia*, ecc.

9. Ai nostri giorni, al contrario, in seguito alle dottrine evoluzioniste del Darwin, dello Spencer, dell'Hæckel, molti credono di poter spiegare la finalità apparente senza ricorrere a Dio; dicendo che nella lotta per la vita sopravvivono gli esseri meglio dotati e questi trasmettono la loro organizzazione ai propri discendenti, sicchè questi ultimi appaiono bene adatti alle condizioni della vita dell'ambiente, essendo provvisti d'organi e funzioni sempre migliori. Ma contro di essi notiamo anzitutto che la finalità si riscontra, come abbiamo accennato, non solo nel regno organico, ma anche nel regno inorganico, dove l'evoluzione non può essere invocata. La rarità dell'Iodio, osserva acutamente Lord Salisbury, e l'abbondanza di suo fratello il Cloro, non possono spiegarsi colla sopravvivenza del più forte nella lotta per l'esistenza; nè l'eredità potrebbe spiegarci le piccole differenze che distinguono il Nickel dal Cobalto (1). In secondo luogo, notiamo che la stessa legge di evoluzione, di progresso, racchiude logicamente il concetto di un ordine e di un fine nella attività della natura, per cui vi appare necessario il governo di un'Intelligena e di una Volontà su-

(1) Così si esprimeva questo primo ministro d'Inghilterra e presidente della *British Association* in un discorso pronunciato nella sessione di Oxford l'8 agosto 1896, ove scelse il tema *I limiti della nostra sciensa*. — In detta seduta era presente Lord Kelvin di cui il Salisbury riportò le parole dette alla sessione di Edimburgo: « Io sono profondamente convinto che l'esistenza di un determinato disegno è stata troppo spesso perduta di vista nelle recenti speculazioni zoologiche. Le prove manifeste di un'azione intelligente, di un disegno amorevole, sono innumerevoli attorno a noi; e se dei dubbi metafisici ci allontanano talora da questa idea, essa ritorna a noi irresistibilmente. Essa ci mostra la natura sottomessa ad una volontà libera, e che tutte le cose viventi dipendono da un Creatore e da un Signore ». (Vedasi il bell'articolo di Carlo Del Lungo intitolato *Materialismo e Misticismo* in *Rassegna Nazionale*, 16 marzo, 1896).

Digitized by Google

periore. Un fedele discepolo del Darwin, l'Huxley, ha confessato che al posto della vecchia teleologia ne può sorgere una più larga e grandiosa, con la stessa idea fondamentale dell'Evoluzione per base (1). Allo stesso modo che gli scienziati, anche atei ed antiteleologisti, trovando punte di freccie ed aste di selce, dichiarano che non possono essere formate dal caso, e nemmeno dai rappresentanti più elevati dell'animalità bruta, e su questo argomento fondano le loro teorie intorno all'antichità dell'uomo; così noi possiam dire che la legge dell'evoluzione stessa, e tutte le altre in essa comprese, per cui gli organismi si difendono e si migliorano di

---

(1) Fogazzaro, *Ascensioni umane*, Milano, 1898, p. 105: « Infatti noi abbiamo gittata con disdegno la teleologia del bambino persuaso che i suoi genitori, i suoi maestri, i suoi amici, i suoi servi, la sua casa, esistono per lui solo; noi professiamo la teleologia dell'uomo che comprende di essere un atomo nell'umanità, che onora il diritto altrui, che ama il bene altrui, che al disopra di un meschino interesse proprio colloca gl'interessi del giusto e del vero. Noi non pensiamo più che l'universo sia stato creato solamente per l'umanità, che il sole, la luna e le stelle sieno in cielo solamente per illuminare la terra, nè che le piante e gli animali esistano per l'unico fine di servire agli uomini. Noi pensiamo invece che nella mente ordinatrice dell'universo ciascuna cosa da lei creata tende in sè stessa e nelle sue relazioni con le altre cose a infiniti diversi scopi, pochissimi dei quali sono visibili a noi, pochissimi possono apprendersi dalla intelligenza nostra; noi pensiamo che tutti questi infiniti scopi diversi sono disposti secondo disegni più grandi, ordinati ad altri ancora maggiori, parti alla lor volta di un solo immenso disegno del quale è appena possibile alla ragione umana conoscere che ascende nelle sue linee generali dall'Imperfetto al Perfetto. Con questo noi intendiamo rialzare e non abbattere la dignità umana. Dalla statua di fango noi riportiamo la origine dell'uomo alla prima nebulosa, affidiamo a milioni di secoli, a tutte le forze della natura, a miriadi e miriadi di esseri viventi il sublime lavoro di preparare Adamo e i natali dello spirito personale e immortale ». — Alla teoria dell'evoluzione accordano pure il concetto teleologico, oltre il citato Huxley (nella sua *Darwiniana*), i celebri naturalisti Asa Gray, Roberto Wallace, Giorgio Mivart, il duca d'Argyll e molti altri. Vedasi il discorso *Evolution and Teleology* pronunciato dal dott. Zahm nel Congresso Cattolico scientifico di Friburgo in Isvizzera il 20 agosto 1897 e pubblicato tradotto dal Dr. E. Parravicino nella *Rassegna Nazionale* del 1° agosto 1898.

Digitized by Google

grado in grado, l'apparizione contemporanea delle condizioni per la vita loro (come delle piante per la vita animale, degli animali domestici per l'uomo, ecc.), la preparazione anteriore di mille circostanze necessarie a soddisfare bisogni successivi, e così via, è un argomento manifestissimo per dimostrare l'opera di una Mente; la quale si rivela esser *divina*, checchè obbietti in contrario il Kant, per ciò che il suo operare è così intimo alla materia da non poter essere che la Causa prima della materia stessa, ed abbraccia con tale ampiezza tutto lo spazio e tutto il tempo che mostra bene la natura sua d'esser prima e suprema. La Causa della disposizione intelligente dell'universo, onde deriva l'intelligenza umana e tra gli uomini l'intelligenza dei sommi ingegni, è, pertanto, un'Intelligenza infinita, Dio. A nessun geologo si farebbe credere che le armi di pietra sono un prodotto del caso; a nessun archeologo che i monumenti, le monete, ecc., sono una fortuita combinazione di atomi; a nessun letterato che i poemi di Omero, di Virgilio, di Dante, sono un accozzamento accidentale di caratteri. E sarà tale l'universo medesimo?

Per sostener questo i materialisti più pertinaci ricorrono all'eternità del mondo. Se si mescolassero i caratteri un infinito numero di volte, essi dicono, per la legge di probabilità e dei grandi numeri dovrebbero pure uscire una volta o l'altra l'*Iliade* o la *Divina Commedia*, giacchè sono combinazioni possibili. Similmente l'ordine attuale del mondo è una combinazione possibile, dal momento che esiste, ed in una serie infinita di combinazioni non soltanto ha potuto, ma ha dovuto, venire anche la presente. Ogni combinazione può, anzi deve aver luogo, purchè ci sia sufficiente lunghezza di tempo disponibile avanti.

Si potrebbe a ciò contrapporre che resta sempre la necessità di un'intelligenza previdente, la quale predisponga le qualità e quantità proporzionali della materia in modo da render possibile l'ordinamento attuale del-

Digitized by Google

l'universo; come si vede dall'esempio dell'*Iliade* o della *Divina Commedia,* le quali non uscirebbero dall'urna neppure in una serie infinita di combinazioni, quando non si ammettesse che un intelligente fonditore avesse prima predisposti nell'urna tanti caratteri italiani o greci quanti son necessari perchè tale combinazione riesca possibile. Se le lettere dell'urna fossero tutti *a*, la *Divina Commedia* non verrebbe mai fuori: bisogna che nell'urna vi siano per l'appunto tanti *a* e *b* e *c* ecc., quanti nel poema preveduto. E se in ultimo si volesse ricorrere, per evitare anche questa obbiezione, all'unità della materia, supponendo che l'acquisto delle diverse qualità nelle diverse proporzioni sia anch'esso dovuto alle infinite combinazioni casuali, per le quali la stessa materia ora diventa ossigeno, ora azoto, ora carbonio, ora ferro, ecc., ecc., (il che è una mera ipotesi); termineremo la discussione negando per prima cosa l'eternità del mondo, ch'è la base del ragionamento materialista (1); ed osservando in secondo luogo che, finalmente, un così fatto concetto meccanico dell'universo sarebbe la distruzione della scienza tutta e delle sue leggi, perchè la

(1) Il citato P. Sertillanges nega che l'opinione dell'eternità del mondo rechi danno alle prove dell'esistenza di Dio. Ma certo qui si vede come essa indebolisca l'argomento teleologico; e quanto all'argomento fisico del moto, esso pure, nella sua parte più accessibile, ne rimane manifestamente danneggiato. Poichè ammettere l'infinito nella successione è già un oscurare l'evidenza dell'impossibilità del numero infinito. E poi il supporre una infinità di stati mondiali anteriori all'attuale, riesce pure ad attenuare l'evidenza della necessità d'una causa prima; giacchè molti son presti a dire che il mondo d'oggi ha la sua ragion sufficiente nel mondo di ieri, questo nel mondo di ier l'altro, e così via sino all'infinito; sicchè tutto l'universo ha sempre una ragione sufficiente senza che si debba ricorrere a Dio. Obbietta il Sertillanges, che il dire che un veicolo venga di capo al mondo non è spiegare la forza di propulsione che lo spinge e che allungare il cammino non significa sopprimere il motore (*Rev. thom.*, sept., 1897, p. 463). E in fondo non ha torto. Ma qualcuno potrebbe sostenere che la velocità attuale del veicolo è dovuta all'inerzia acquistata nel chilometro precedente; la velocità in questo è dovuta all'inerzia acquistata nel precedente ancora, e così via all'infinito: sicchè il moto del veicolo è sempre spiegato anche senza motore.

Digitized by Google

scienza è fondata sul postulato che le leggi siano costanti. e in tale infinità di accozzamenti ogni costanza non solo può, ma anzi deve sparire, e nessuna legge avrebbe più valore alcuno, foss'anco quella appunto delle probabilità e dei grandi numeri. Lo stesso materialismo non avrebbe nessun valore come sistema preteso scientifico. Tanto sia detto, per ritorcere contro di esso gli argomenti suoi; giacchè non è il caso di ripetere tutto ciò che già abbiam dimostrato nel corso di questa lezione e che al materialismo direttamente si oppose.

Digitized by Google

LEZIONE V

L'argomento storico.

1. Nesso tra le diverse prove dell'esistenza di Dio. — 2. L'argomento storico. — 3. Se il timore, l'ignoranza, ecc. sien le cause della religiosità umana. — 4. Quale sia il *principio della divinizzazione*. — 5 Spiegazione dell'istinto religioso. — 6. Cognizione naturale e ricognizione filosofica.

1. Non bisogna credere che la varietà e pluralità delle prove intorno all'esistenza di Dio sia cosa superflua, o frutto di sottigliezza dialettica. Al contrario, esse hanno tra loro un legame ed una progressione tale, che debbono considerarsi come aspetti e momenti successivi di una medesima dimostrazione; e se si separano l'una dall'altra, gran parte del loro valore e del loro significato riesce perduto. La prima prova, ad esempio, di quelle *a posteriori*, viene a conchiudere che Dio è la Causa essenziale del mondo, la seconda che n'è la forza motrice ed eterna, la terza che n'è il pensiero ordinatore. Ma questa causa motrice e regolatrice dell'universo è l'Essere infinito ed infinitamente perfetto? Ciò vien dimostrato dalla prima delle prove *a priori*. È un essere infinitamente intelligente? Lo dimostra tale la seconda. È l'Essere giusto e buono quale lo invoca l'umanità, od è il fato inesorabile degli antichi? Ecco che risponde la terza prova.

Così si vede da tutte insieme sorgere chiaro e limpido, per quanto è possibile alla nostra intelligenza, il concetto di Dio con la dimostrazione della sua esistenza, e si osserva come queste prove varie vengano quasi a riunirsi attorno alla prova ontologica, il cui contenuto si diffonde a sostenere e completare tutte le altre.

Digitized by Google

Già il Kant aveva notato, come s'è detto, questa relazione e dipendenza; nè sono ben consigliati coloro che leggermente concedono alla critica kantiana la demolizione dell'argomento ontologico, sia perchè senza di esso gli altri restano monchi, sia perchè anche gli altri sono sorretti da principî logici *a priori* che non reggono più quando sia negato il valore oggettivo dell'idea, dell'essere ideale e delle leggi che ne vengono al pensiero (1).

Ma un altro nesso profondo stringe le dette varie prove, ed è questo: che tutte hanno per principio unico iniziale, e per risultato unico finale la *religiosità* della specie umana, fatto questo che noi non rechiamo come prova novella diversa dalle altre, ma che pure, come origine e prodotto di esse, dobbiamo esaminare.

2. Oltre gli argomenti *a priori* ed *a posteriori* che abbiamo recati, si suole da molti addurre eziandio l'argomento storico, tratto dalla mirabile e concorde testimonianza universale del genere umano, che fece dire a Cicerone non esservi gente tanto immansueta e fiera che non sappia doverci essere Dio (2), a Plutarco esser più facile trovare città senza mura, senza case, senza civiltà alcuna, che senza Dei e senza templi (3), a Tertulliano che la coscienza di Dio è la prima dote dell'anima umana (4). L'antichità più remota è unanime su questo punto e Sesto Empirico scrive: « Deorum autem notio et semper fuit ab hominum memoria, et in ævum permanet, ut cui res ipsæ, sicut consentaneum est, ferant testimonium » (5).

---

(1) Come sia intimo il nesso tra l'argomento ontologico e gli altri, e come sia pericoloso l'ammettere col Kant ch'esso non abbia solidità intrinseca, dimostra, contro il P. Liberatore, il compianto vescovo Ferrè in pagine efficaci che vanno ricordate (Mgr. Pietro M. Ferrè, *Degli Universali secondo la teoria Rosminiana*, vol. V, Casale, 1881, p. 302 e segg.)

(2) *De leg.*, I, 8 e altrove.

(3) *Adv. Colot.*

(4) *Adv. Marc.*, IV, 10.

(5) *Adv. Phys.*, l. X.

Digitized by Google

— Noi anzicchè formare un argomento a parte di questo, ci contenteremo di constatare il fatto (1) e domandarcene la ragione, con che verrà a diffondersi luce maggiore su ciò che abbiamo esposto intorno alla maniera con cui l'uomo s'innalza dalla sua limitatissima realtà alla Realità infinita dell'*Essere vivente*.

3. Quando si riportano per tutta soluzione i versi attribuiti a Petronio

> Primus in orbe Deos fecit timor, ardua cælo
> Fulmina cum caderent (2),

(1) Sulla terra oggidì si contano circa 1435 milioni di uomini. Di questi, cristiani cattolici 218 ossia 15,2 % ; cristiani non cattolici 214 ossia 15 %; ebrei 8 ossia 0,5 %; maomettani 120 ossia 8,3 %; bramanisti 138 ossia 9,6 %; buddisti 503 ossia 35 %; feticisti 234 ossia 16,4 % (Hübner, *Geograph-statist. Tabellen aller Länder der Erde*, 1881).

Il Lubbock ha voluto pretendere che molti uomini, anzi tutti, fuori della civiltà, vivono senza religione (*The origin of civilization*, London, 1870). Se fosse vero, questo mostrerebbe che non è l'ignoranza, quella che crea le religioni, come alcuni vedremo pretendere, e gioverebbe appunto all'assunto nostro. Ma pare non sia vero e che il libro del Lubbock abbia uno scarso valore critico; come ha provato il Flint (*Antitheistict theories*, Edimburg, London, 1880); sicchè oggi anche scienziati non sospetti, quali il Müller, il Réville, l'Hellwald, ecc., ritengono non si possa affermare ragionevolmente l'irreligiosità di alcun popolo; e il Saussaye dice che il caso degli uomini *atei* è come quello degli *alali* (senza parola) e degli *apiri* (senza fuoco), i quali si trovano bene nei sistemi di taluni dotti, ma non si può dimostrare che esistano in realtà (*Religionsgeschichte*, Freiburg, 1887, p. 13).

Del rimanente si badi che, dato pure esistessero popolazioni o tribù così selvagge da non aver traccia di religione di sorta, questo non infirmerebbe ancora le nostre osservazioni seguenti, che hanno sufficiente base in una credenza non rigorosamente, ma anche solo *moralmente* universale. Al che basterebbe il libro del Darmesteter — *Le Dieu suprême dans les religions aryennes* — ove passa in rassegna tutte le tradizioni dei popoli indo-germanici, cioè indiani, persiani, greci, latini, germani, celti, scandinavi, slavi, e mostra aver essi tutti in origine adorato un solo Dio. Di esso scrive Macrobio: « Ideo et nullum eius simulacrum, quod cum diis aliis constitueretur, finxit antiquitas; quia Summus Deus nataque ex eo mens sicut ultra animam ita supra naturam sunt: quo nihil fas est de fabulis pervenire ». (Macr., *In somm. Scip.*, I, 2).

(2) Petr., *Fragm.*; Stazio, *Theb.*, III, 661.

Digitized by Google

oppure si ricorre all'*ignorantia causarum* di Lucrezio circa i fenomeni della natura (1), all'autorità dei legislatori, allo spettacolo dell'universo e via discorrendo, si scambia inavvedutamente ciò che può essere stato in dati casi uno stimolo, un impulso, una causa occasionale esterna, colla causa vera intrinseca ricavata dalla natura stessa intelligente dell'uomo. Se il timore, il fanatismo e l'ignoranza son esse le vere cause che produssero il concetto della Divinità, non dovrebbe venire di legittima conseguenza che là dove questi elementi sono più spiccati, tanto più pieno e radicato fosse questo concetto?

---

(1) Così appunto spiega la religione Lucrezio nel *De rerum natura*:

> Cetera quae fieri in terris caeloque tuentur
> Mortales, pavidis cum pendent mentibu' saepe,
> Haec faciunt animos humilis formidine divom
> Depressosque premunt ad terram propterea quod
> *Ignorantia causarum* conferre deorum
> Cogit ad imperium res et concedere regnum.
> Quorum operum *causas* nulla ratione videre
> Possunt ac fieri divino numine rentur.
>
> VI, 50-7.

E prima aveva detto:

> Praeterea caeli rationes ordine certo
> Et varia annorum cernebant tempora verti
> Nec poterant quibus id fieret cognoscere *causis*
> Ergo perfugium sibi habebant omnia divis
> Tradere et illorum nutu facere omnia flecti.
>
> V, 1181-85.

Il sen. Gaetano Negri (*Leggendo « Lucrezio »* in *Nuova Antologia*, 16 Agosto, 1898) osserva in proposito due cose: — α) Che Lucrezio cade anch'esso nell'*ignorantia causarum*, spiegando il primo comporsi dell'universo dal moto degli atomi mediante una prima *declinazione* voluta dall'atomo, che è dunque causa prima e creatrice, una specie di Dio. Da questa *declinazione* volontaria — *exiguum clinamen principiorum* — fa egli derivare la libertà umana — *fatis avolsa potestas* — (II, 259 e segg.), contraddizione già notata dal Patin (*Études sur la Poésie Latine*, Paris, t. I, p. 133 e seg.). Però il Negri, a sua volta, non vi sostituisce che il gran *Tutto indistinto* dell'Ardigò, il quale si vien distinguendo, non si sa come, nei fenomeni distinti, che da lui escono e in lui rientrano, non si sa perchè. Di quest'infinito universo naturale non si dee ricercar la causa, perchè nell'infinità senza causa, senza principio e senza distinzione, comprende tutto, il tempo e lo spazio, la causa e l'effetto, l'atomo e la forza, lo spirito e la materia (Art. cit. in *N. Ant.*, f. c., p. 619). E certo nella densa nebbia metafisica dell'indistinto si può mettere tutto ciò che si vuole, anche ogni contraddizione. Ma è questo un panteismo che differisce solo

Digitized by Google

Ora ciò è smentito dall'esperienza se appena si confrontino i popoli civili coi selvaggi. Ristretti i limiti dell'ignoranza col progredire delle scienze e rimossi via via i veli che coprono gli arcani della natura, la nozione di Dio, anzicchè venir meno e dileguarsi nelle stesse proporzioni, andò sempre più crescendo e fortificandosi nella coscienza dell'umanità; ed i più grandi ingegni che ebbero tanta parte e tanto merito in questi progressi, furono eziandio quelli che più degli altri l'ebbero scolpita nello spirito. Come ciò si accorda coll'ignoranza e colla superstizione poste quale causa prima dei fenomeni religiosi? L'illustre astronomo Herschell scriveva: « Più si allarga il campo della fisica e più le dimostrazioni di un Intelletto Creatore ed Onnipotente divengono numerose ed irrecusabili, perchè geologi, astronomi, naturalisti, hanno portati tutti la pietra loro a questo gran tempio della scienza, tempio innalzato a Dio mede-

---

di nome dal materialismo, ed è inetto, com'esso, a rispondere al primo perchè, cadendo, ancora com'esso, nell'*ignorantia causarum*.

β) Che Lucrezio ed i pagani videro solo i mali della superstizione, non la grande moralità della religione, sicchè poi vinse il Cristianesimo che la proclamò. Conobbero il terrore, non l'amore: ora, il terrore può essere conseguenza dell'*ignorantia causarum*, ma l'amore è l'espressione profonda dell'essere umano assetato d'ideale, di giustizia, di pietà e di speranza (Ivi, p. 621-2). E tuttavia il Negri crede che basterebbe ad appagare la coscienza umana il sapere che tutti gl'individui son destinati a perire solo quali individui, ma rimangono nel gran mare dell'infinito in cui si vanno nuovamente a confondere dopo esserne usciti, come i colori dell'iride che scompaiono nell'unità del raggio luminoso, appena evaporate le goccioline di pioggia che davano ad essi una fugace esistenza. Qual differenza, poi, vi sia tra il finire nel nulla e il finire nel *Tutto indistinto*, una volta che la coscienza individuale è perduta, nè il Negri nè l'Ardigò spiegano a conforto dell'essere umano che ha prepotente il bisogno d'amare e di sperare. Quindi la loro concezione è sempre quella del solito panteismo ch'è anche nullismo, roba vecchia e *superata*, per usare la frase del Negri:

> Principio e fine a noi d'ogni dimora
> Nell'esser, crede il feretro e la culla:
> Simile a bolla che da morta gora
> Pullula un tratto e si risolve in nulla.
>
> GIUSTI, *Il sospiro dell'anima*.

Digitized by Google

simo » (1). E Giulio Simon osserva con grande acutezza che l'esistenza stessa della scienza dimostra una fede, inconscia se si vuole, in un Dio creatore che tutto abbia regolato con leggi sapienti, perchè la scienza ricerca appunto queste leggi supponendo che ci siano, supponendo tutto sia regolato ed organizzato ad un fine supremo in qualunque ordine di fenomeni (2). Più si va innanzi nelle vie della luce, più grandeggia e si fa bella l'immagine di Dio; più si studia l'universo e si scrutano

---

(1) Bacone da Verulamio scrisse la famosa sentenza: « Certissimum est, atque experientia comprobatum leves gustus in Philosophia (e intendeva la scienza tutta di cui scrisse il *Novum Organum*) movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad Religionem reducere » (*De Dignit. et Augm. Scient.*, l. I, p. 5).

Ai nostri giorni l'Huxley, citato dallo Spencer, così terminava un suo corso di conferenze: « La vera scienza e la vera religione son due sorelle gemelle che non si possono separare senza cagionar la morte dell'una o dell'altra. La scienza ingrandisce nella misura ch'è religiosa; la religione fiorisce nella misura in cui sprofonda le sue basi nelle profondità della scienza. Le grandi opere compiute dai filosofi sono state meno il frutto della loro intelligenza, che della direzione impressa a quest'intelligenza da uno spirito eminentemente religioso. La verità s'è concessa alla loro pazienza, al loro amore, alla loro semplicità, alla loro devozione, più assai che al loro genio ». (SPENCER, *Dell'educazione intellettuale, morale e fisica*, c. I). Secondo un paragone dello Spencer nel detto luogo, coloro che sono religiosi ma incuranti della scienza possono assomigliarsi a coloro che lodano un autore senza leggerne il libro, del che egli certo non può sentirsi soddisfatto: e coloro che sono dotti ma incuranti della religione... lo Spencer non dice, ma è facile proseguire la somiglianza.

Le predette osservazioni valgano pure contro lo Spencer medesimo che credette spiegare l'origine della religione mediante la fantasia (*Principi di Sociologia*, I). I primi uomini, secondo lui, credevano abitasse in loro un compagno, che appariva come ombra al sole, immagine nello specchio, eco nelle selve, che nei sogni viaggia, e quando dimentica di tornare l'uomo muore. Le anime dei morti, poi, divennero per loro esseri superiori e così ogni famiglia onorava i parenti, ogni tribù gli eroi, e da questo culto nacque il politeismo primitivo. Tale è la teoria dell'*Evemerismo*, così detta perchè lo Spencer in ciò riprodusse le dottrine di Evemero (filosofo greco della scuola di Cirene). Ma se in qualche caso questa potè essere una causa occasionale del fatto, come estesa a tutti i casi oggi vien riconosciuta quale teoria fantastica, e come spiegazione intrinseca è al tutto deficiente al pari delle altre enumerate.

(2) *La Religion Naturelle*, ed. 5, p. 135-6.

Digitized by Google

i suoi segreti, meglio apparisce l'ordine e l'armonia che vi regna, meglio si rivela alla mente il piano sapientissimo del supremo Regolatore.

4. I sistemi dei fisiologi e dei razionalisti sono privi del fondamento, son privi di quello che potrebbesi appellare *il principio della divinizzazione* insito nella stessa natura umana. L'intelligenza che solleva l'uomo sopra tutto l'universo sensibile e l'avvicina alla sostanza di Dio, secondo la sublime espressione di S. Agostino (1), questa forza la più maravigliosa, la più estesa, la più eccelsa fra tutte le forze cosmiche, che in sì grande analogia di organismi rende l'uomo superiore di tanto ai rimanenti animali e a Dio somigliante (2), che sospinge continuamente l'uomo nelle vie del progresso, mentre il regno puramente animale si mantiene nell'uniformità più stazionaria, è essa una facoltà resa tale dall'innata virtù di un obbietto i cui caratteri nobilissimi trascendono ogni potere creato: e quest'oggetto infinito, immutabile, eterno, in cui si affisa di continuo lo sguardo della nostra mente è esso solo quello che può somministrarci il punto di appoggio per arrivare a concepire l'Essere supremo che colla sua infinita realtà e sostanza lo adegui intieramente e pienamente. Se tale non fosse l'intelligenza, invano ci premerebbero d'ogni lato gli avvenimenti e fenomeni naturali. In che modo potrebbe mai la mente umana dal mero finito ricavare l'infinito, dalle cose limitate risalire al concetto di Dio? Tale concetto non può acquistarsi colla semplice meditazione intorno alle cose finite, nè colla astrazione, nè colla ri-

(1) *Natura animæ.... vicina est substantiæ Dei (Enarr. in Ps. 145).*

(2) Come l'uomo sia fatto a somiglianza di Dio, secondo l'espressione biblica, s'è detto in *Psicologia* (lez. XVII, p. 247). Questa era pure una antica opinione del paganesimo.

Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum

dice Ovidio (*Metam.*, I, 83), e di Manilio si cita un verso:

Exemplumque Dei quisque est in imagine parva.

Digitized by Google

mozione dei difetti ed aumento indefinito delle perfezioni. Come si potrebbero rimuovere questi difetti ed aumentare queste perfezioni se non aggiungendo qualche cosa che non c'è affatto nei reali finiti da noi conosciuti? E qual regola, qual norma ci guiderà in questa singolare operazione? E come arriveremo noi alla meta se l'infinito non differisce già di grado dal finito, non differisce già nel più e nel meno, ma nell'essenza medesima, nella stessa natura?

Il Cartesio non aveva dunque torto, quando alla dimostrazione dell'esistenza di Dio dava anche la forma seguente: — Io ho l'idea d'un Essere infinito e perfetto. Quest'idea è un effetto che deve avere la sua causa. Tale causa non può essere nè la mia mente, nè le cose esteriori tutte finite ed imperfette. Dunque dev'essere Iddio stesso che l'ha messa in me, *comme la marque de l'ouvrier sur son ouvrage* (1). — S'è obbiettato che l'idea dell'infinito può derivare dal lavorio dello spirito sui dati dell'esperienza, *aggiungendo* alle perfezioni delle cose indefinitamente, o *sottraendo* ai loro limiti. Ma con tale operazione si ha l'*indefinito*, e noi già abbiam visto che l'indefinito suppone l'*infinito* nella mente, come sua condizione (*Psicol.*, lez. III). Per poter pensare che il limite sempre esistente può sempre allontanarsi di più, bisogna

---

(1) *Discours sur la Méthode*, p. 34. — *Meditat.* III: « Tota vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut exsistam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam exsisteret, Deus, inquam, ille idem cuius idea in me est, hoc est habens omnes illas perfectiones quas ego non comprehendere, sed quocumque modo attingere cogitatione possum ». — Lo Stuart Mill (*A System of Logic*, b. v, ch. 7, ediz. cit, p. 532) dice che a questo modo si proverebbe anche la esistenza dei folletti spiriti e delle streghe: ma, come è chiaro, il paragone non regge. — Mgr. Ferré nel luogo citato (p. 309) accomuna questa prova a quella ontologica difendendole entrambe.... « Partendo dal fatto della esistenza di questa idea (dell'essere) come da effetto, e valendoci dei principî che in questa idea stessa si contengono, possiamo e dobbiamo inferire con piena certezza l'esistenza della realtà a noi sconosciuta dell'Ente assoluto e perfetto. »

Digitized by Google

aver lo sguardo nell'infinito. E nemmeno torto aveva dunque il Fénelon di dire che l'idea d'infinito è anteriore a quella di finito, e che quest'ultima implica una negazione della prima, non già viceversa (1); poichè negando il finito non si potrà mai avere l'infinito, e se il finito non è pensato come limitazione dell'infinito, negandolo lo si toglie tutto e si ha il nulla. Con esattezza filosofica cantò, quindi, il Racine:

> Quelle main, quel pinceau dans mon âme a tracé
> D'un objet infini l'image incomparable?
> Ce n'est point à mes sens que j'en suis redevable,
> Mes yeux n'ont jamais vu que des objets bornés....
> Devant l'Être eternel tous les peuples s'abaissent:
> Toutes les nations en tremblant le confessent etc. (2).

Così, riconoscendo che nella mente umana vi è una idea dell'infinito (l'essere ideale infinito) e che i principî da quest'idea derivanti hanno valore assoluto, si giustifica il raziocinio che conclude all'esistenza di Dio, Essere assoluto ed infinito: la qual conclusione, secondo le norme della Logica, non sarebbe legittima, se l'infinito e l'assoluto non fosse in qualche maniera implicitamente nelle premesse. E si vede manifestamente anche

---

(1) Fénelon, *Op. cit.*, c. 2. — Il P. Ragey crede poter difendere meglio l'argomento di S. Anselmo negando ch'esso parta da un'*idea a priori*, ma affermando ch'esso parte da un fatto psicologico, da un dato dell'esperienza, qual è questo che noi abbiamo l'idea del *quo nihil majus cogitari potest*, formata da noi (*Op. cit.*, p. 180). Tuttociò pel timore ingiustificato del passaggio dall'ideale al reale, ch'è pure una necessità della nostra conoscenza. Ma così avrebbe ragione Gaunilon nel sostenere che non possiamo formarci tale idea; giacchè il processo *a posteriori* non basta a farci salire all'idea dell'essere infinito, del *quo nihil majus*, senza qualche elemento *a priori*. Del resto, il medesimo scrittore ammette che si possa dimostrare l'esistenza di Dio partendo dall'idea dell'infinito, e dalle verità eterne che sono nella nostra mente: però dice che è una dimostrazione dall'effetto alla causa, epperciò non *a priori*, ma *a posteriori* (*Op. cit.*, p. 85), secondo il concetto speciale che attribuisce a queste espressioni.

(2) *La Religion*, chant I.

Digitized by Google

da questo che il soggettivismo conduce necessariamente all'ateismo (1).

5. Solo dunque ammettendo un elemento infinito nell'intelligenza umana quale lo riconobbero i massimi filosofi, anche moderni (2), un infinito, ideale soltanto bensì,

---

(1) Il Darwin, uomo in fondo religioso, afferma *non esservi alcuna prova che l'uomo in origine sia stato fornito del nobile sentimento dell'esistenza di un Dio onnipotente*, ma pensa al contrario che *l'uomo sia stato indotto dalle sue alte facoltà mentali a credere ad agenti spirituali, poi al feticismo, al politeismo ed infine al monoteismo* (C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto col sesso*. Prima trad. ital. del prof. Michele Lessona, Torino, 1872, p. 52-5); ma probabilmente questa sua opinione è dovuta all'imperfetta analisi che l'insigne naturalista ha fatto delle *alte facoltà mentali* stesse, oppure al non aver distinto tra la cognizione diretta o naturale e la riflessa o scientifica. Così nello stesso luogo, con deplorevole confusione e contraddicendosi attribuisce la *religiosità* anche ai cani, come a quello che, secondo l'assicurazione del professore Braubach, considerava il suo padrone *come un Dio!*

Maggiore stranezza e grossolanità si riscontra nella seguente spiegazione di un altro scrittore inglese: « I sentimenti sono la parte soggettiva e femminile dell'anima, e l'intelletto è la parte oggettiva o mascolina.... Scopo speciale della religione è quello di sviluppare egualmente e giustamente amendue, dirigendo la forza vitale e spontanea allo sviluppo e all'ossidazione dei tessuti cerebrali e sensori » (S. Baring-Gould, *The origin and development of religious belief*, P. I, *Polytheism and monotheism*, 2. edit., p. 29 e 31).

In generale i naturalisti, pur degni d'ogni rispetto per i meriti riguardanti l'osservazione esteriore, dànno talvolta in sentenze filosofiche assurde e superficiali per mancanza d'osservazione interiore sui fatti psichici e di profonda critica nell'analisi dei concetti. Così il De Quatrefages, scienziato e credente, giunse ad ammettere la conoscenza e l'intelligenza comune sì alle bestie che agli uomini, distinguendo però assolutamente questi da quelle per la *moralità* e la *religiosità* (A. De Quatrefages, *La specie umana*, l. I, c. 1., traduz. ital., Milano, Dumolard, 1877). Con ciò si viene a disconoscere una delle verità filosofiche più importanti, qual'è la natura intellettiva della moralità e della religiosità, come pure reciprocamente la natura morale e religiosa dell'intelligenza. Meglio Lattanzio che scrisse: « Solus homo sapientia instructus est *ut religionem intelligat*, et haec est hominis et mutorum vel praecipua vel sola distantia, nam caetera quae videntur homini esse propria, *etsi non sint talia in mutis* (ed è il caso dell'intelligenza), tamen similia videri possunt ». (*De ira D.*, c. 7).

(2) Citiamo dalla Germania il Philibert, il Lichtenfels, lo Staudenmayer, l'Ulrici, il Fischer, ecc., dalla Francia il Maret, il Gratry, l'Hugo-

Digitized by Google

ma che ci porta irresistibilmente ed istintivamente all'infinito reale, può spiegarsi il fatto dell'*eterno religioso* come lo chiama il Barzellotti, la religiosità dell' uomo, quel sentimento dell'infinito, quello slancio al soprannaturale che è pur sempre una delle più distintive caratteristiche che lo separano dagli altri animali e lo spingono verso quel Dio che

> Os homini sublime dedit, cælumque tueri
> Iussit, et erectos ad sidera tollere vultus (1).

Così avviene che la volontà ripiegandosi dietro all'in-

---

nin, l'Ubaghs, ecc.; dall'Italia il Gioberti, il Rosmini, il Mamiani, il Bertini, ecc. — L'ex-kantiano, ma pur sempre soggettivista, Ausonio Franchi, contraddicendo al suo soggettivismo, anzi innalzandosi alla verità oggettiva e quasi all'abborrito sistema rosminiano, osserva che non possiamo conoscere il relativo e il finito come tale, senza conoscerlo dipendente dall'Assoluto e quindi senz'avere una cognizione implicita di questo. Dunque, conchiude, una certa nozione dell'Assoluto, dell'Infinito, è necessaria. » (*Ultima Critica*, vol. I, p. 429). Al qual proposito io scrivevo: « Della verità si può dire ancor meglio che della natura l'oraziano *expellas furca, tamen usque recurret*. E invero, questa certa nozione dell'assoluto e del divino, indispensabile ad ogni nostro atto di conoscenza, altro non è che l'idea dell'essere, perchè è nell'essere che tutte le cose vengono determinate, è nell'essere inesauribilmente possibile che tutte le cose si vedono finite, che mostrano la loro natura di relative; e la mente nei suoi viaggi pel mondo conoscibile naviga sempre nelle acque dell'essere. » (G. Morando, *Lo Scetticismo e Gaetano Negri*, Milano, Cogliati, 1894, p. 79). — Già nella *Psicologia* (lez. XVII, p. 250) abbiam notato come lo stesso Spencer, pur dichiarando che le condizioni del pensiero ci vietano di nulla conoscere al di là del relativo, confessa che esse esigono *una coscienza vaga dell'Essere assoluto:* e come al Max Müller non sembra possibile ammettere che vi sia percezione del finito, senza una simultanea e involuta nozione dell'infinito, nè che la religione si possa spiegare senza una facoltà il cui fondo sia una relazione della nostra conoscenza spontanea con l'oggetto divino. Il moto ascendente dell'umanità verso Dio ha per impulso l'idea dell'assoluto, o, come dice il Max Müller, il presentimento dell'infinito, che dal fondo del pensiero è portato alla coscienza razionale dell'umanità civile con lungo e travaglioso sviluppo psichico. Questa dottrina del dotto indianista e filosofo, secondo cui la religiosità si spiega con un'idea confusa della divinità infinita, che poi si concreta nel concetto d'un Dio solo (*monoteismo*) o si sparpaglia in più (*politeismo*), è conosciuta col nome di *enoteismo*, ossia dell'*uno-infinito*.

(1) Ovid., *Metam.*, I, 76.

Digitized by Google

telligenza su quest'oggetto infinito, si ma ideale, non potendo rimanere appagata anela a quel Reale infinito che può soddisfare appieno le aspirazioni del cuore umano. Onde quel detto profondo di S. Agostino nelle sue *Confessioni:* « Fecisti nos ad Te, et inquetum est cor nostrum donec requiescat in Te » (1). Così si spiega quel tormento infinito che opprime l'uomo quando è solo in faccia alle sue azioni malvagie, che gli suscita in cuore i rimorsi e le furie simboleggiate dal paganesimo antico. L'Innominato dei *Promessi Sposi* invecchiato nel delitto e nel disprezzo di tutto, si rimescola al sentirsi nominar Dio dalla sua vittima, ed abbiamo sempre presente alla fantasia la notte terribile che seguì a quelle parole. Al mattino poi il cardinal Federigo gli dimostra appunto l'esistenza di Dio dal suo sentimento interno, da' suoi rimorsi medesimi.

« Dio! Dio! Dio! Se lo vedessi! Se lo sentissi! Dov'è questo Dio? — Voi me lo domandate? Voi? E chi più di voi l'ha vicino? Non ve lo sentite in cuore, che v'opprime, che vi agita, che non vi lascia stare, e nello stesso tempo vi attira, vi fa presentire una speranza di quiete, di consolazione, d'una consolazione che sarà piena, immensa, subito che voi lo conosciate, lo confessiate, l'imploriate? » (2). Forse non c'è scena di romanzo più storica, più psicologica, più umanamente vera di questa; poichè *la gloria di Colui che tutto muove* e penetra e risplende

---

(1) L. I, c. 1. — E Dante:

> Ciascun confusamente un bene apprende
> Nel qual si queti l'animo, e desira
> Perchè di giunger lui ciascun contende.

(2) *Prom. Sp.*, c. XXIII. Dice il filosofo Hemsterhuys: « Un solo sospiro dell'anima verso il migliore, il futuro ed il perfetto, è una dimostrazione più che geometrica della divinità. »

Per il Leopardi (*Opere*, t. II, p. 157), è il maggior segno di nobiltà e grandezza della natura umana questo, di non potersi appagare nè soddisfare di cosa alcuna finita. Per noi questo è insieme documento dell'intima religiosità umana, dell'alta natura dell'intelligenza, e dell'esistenza di Dio.

Digitized by Google

in tutto l'universo ove più ed ove meno, si palesa in massimo grado nel muovere a sè gli affetti e i sentimenti istintivi dell'anima umana che è eminentemente religiosa, e, come la disse Tertulliano, *naturalmente cristiana*. Laonde un'alta verità racchiude quell'ingenua e nota strofetta del Metastasio:

Ovunque il guardo io giro,
Immenso Dio, ti vedo:
Nell'opre tue t'ammiro,
Ti riconosco in me.

6. Terminiamo pertanto queste considerazioni sul fatto accennato in principio, rilevando come l'uomo, per la costituzione stessa della sua intelligenza, si solleva con somma facilità e naturalezza a conchiudere l'esistenza di un Essere supremo, causa del mondo, governatore di tutte le cose, giudice inappellabile e vindice assoluto delle buone e malvagie azioni, il che spiega l'origine e l'universalità della religione. In appresso, poi, con più pena e fatica mediante la riflessione formula esplicitamente i raziocinî che lo innalzano a Dio, e coll'aiuto dei principî ideali, che scaturiscono dal lume di intelligenza medesimo, giunge ad un concetto adeguato e possibilmente pieno di esso Dio. Il che sembra volesse esprimere Cicerone quando scrisse nelle sue *Tusculane:* « Deos esse *natura* opinamur, qualesque sint *ratione* cognoscimus » (1), ed anche Tertulliano nel libro già citato ove ha un passo rilevantissimo che il Rosmini recò nel

(1) L. I, c. 16. — Nel *De natura Deorum* (l. I, c. 16-7) Cicerone ha un passo curioso ove fa esporre da Velleio la dottrina epicurea delle cosidette *anticipazioni* o προλήψεις: « Solus (Epicurus) vidit primum esse Deos, *quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura.* Quae est enim gens, aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cuius rationis vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri, de regula et judicio, volumine

Digitized by Google

Nuovo Saggio per stabilire nettamente la differenza tra la cognizione naturale o volgare e la ricognizione dottrinale o filosofica: « Nos definimus, dice egli, Deum primum *natura cognoscendum*, deinde *doctrina recognoscendum* (1). » Quest' ultimo invero è il compito della Teodicea, di cui abbiamo finito la seconda ricerca.

---

accepimus. Quod igitur fundamentum huius quaestionis est, id praeclare jactum videtis. Cum enim non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio: *intelligi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus.* De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Quod quoniam fere constat inter omnes non philosophos solum, sed etiam indoctos: *fateamur, constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem*, ut ante dixi, *sive praenotionem deorum.* Sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat. » Qualora si supponga, com'è naturale, ch'Epicuro ammettesse innata non la cognizione degli dèi concreta, *barbati quidem Jovis*, come dice scherzando Cicerone, *galeatae Minervae*, ma l'intuizione del divino ideale che ci è scala a Dio, sarebbe questa una spiegazione ben migliore di quella che gli presta il suo discepolo Lucrezio e potremmo unirci a lui quando afferma (V, 52-3) che

> ...bene praesertim multa ac divinitus ipsis
> Immortalibu' de divis dare dicta suerit.

Ma forse, come si rileva pure da Cicerone, la ragione di tale dottrina di Epicuro sta in ciò, ch'egli negava a Dio ogni relazione col mondo.

(1) *Contr. Marc.*, l. I. — Rosm., *N. S.*, n. 1261.

Digitized by Google

LEZIONE VI

Gli attributi di Dio.

1. Attributi di Dio e la Trinità. — 2. Gli attributi di Dio ricavati dalla natura dell'essere. — 3. Ricavati dalla forma reale. — 4. Dalla forma ideale. — 5. Dalla forma morale. — 6. Gli attributi di Dio e la *creazione*. — 7. Dio solo può creare nè vi si oppone la sua immutabilità. — 8. Perchè Dio abbia creato, e se la *necessità morale* si opponga alla *libertà* divina.

1. *Attributo* dicesi in generale tutto ciò che si attribuisce al subbietto di un giudizio o, che è lo stesso, qualunque proprietà che si predica di un ente in una proposizione. Gli attributi di Dio, pertanto, sono tutti i predicati delle proposizioni che si possono enunciare aventi Dio per subbietto: sono cioè tutti quei diversi aspetti sotto cui l'umana riflessione può considerare il concetto di Lui scomponendolo coll'astrazione in altrettanti elementi. A ciò fare la nostra mente è condotta dalla limitazione inerente alla sua natura, per cui non può apprendere l'essenza e le proprietà delle cose se non dirompendole, per così dire, e sminuzzandole in molte parti, in molte cognizioni. Questo, tanto più rispetto a Dio il cui concetto è sì vasto e profondo. Appunto per ciò, tuttavia, si vede subito che, essendo Dio l'essere vivente e tutta l'attualità dell'essere, racchiude in sè ogni perfezione, ed ogni perfezione si può predicare di Lui ed essergli attribuita; ond' è che, propriamente parlando, i suoi attributi sono innumerabili e soltanto se ne possono raccogliere i principali.

Digitized by Google

Noi tenteremo di rendere più esplicita e più attuale la nozione di Dio col fare l'enumerazione di questi principali suoi attributi: ma dobbiamo premettere una considerazione.

Se noi osserviamo l'universo, vediamo che gli elementi di cui si compone convengono tra di loro nella denominazione di *enti*, ma si diversificano l'un dall'altro in una sterminata varietà, la quale si riduce tuttavia a tre supreme *categorie* inconfusibili tra loro, quasi *forme* dell'essere (*Logica*, lez. VIII, pag. 111). Poichè vi è l'ente *reale* dotato di sussistenza, la quale s'identifica colla vita; vi è l'ente *ideale*, l'ente medesimo in quanto è conosciuto nella sua essenza intelligibile, oggetto della mente: vi è l'ente *morale*, vale a dire l'ente in quanto è amato dalla volontà che tien dietro coll'atto suo all'atto dell'intelligenza mediante una ricognizione pratica in cui appunto, come vedremo, è riposta la *moralità*. In generale il linguaggio comune serba la denominazione di *ente* al reale, all'ideale dà il nome di *vero*, al morale quella di *bene:* e l'*ente*, il *vero*, il *bene*, sono i tre elementi a cui l'antica filosofia aveva ridotto le supreme nature dell'universo pur riconoscendo che hanno un fondo comune, l'*entità*, sono cioè tre forme in cui l'ente esiste, onde dicevasi che *ens et verum et bonum convertuntur*. Questa unità e trinità del mondo si riflette anche nell'*essere* ch'è oggetto della mente, giacchè per esso noi conosciamo tutti gli enti reali, ideali e morali che in lui sono virtualmente contenuti: ma appunto perchè è pura *idea*, la trinità delle forme non vi è rispecchiata che in modo ideale, vuoto e vago. Iddio, all'incontro è l'Essere vivente e sussistente, è l'adequazione di tutto l'essere; e in Lui quindi è facile persuadersi che tutto l'essere sussiste e vive nelle tre forme. Queste tre forme dell'essere che la ragione naturale scorge nell'universo non sono certo le tre Persone della Trinità cristiana, ma un indizio da cui essa può sollevarsi ad intendere che tale dev'essere l'arcana natura

Digitized by Google

di Dio quale l'insegna la fede, cioè: — una sostanza, una vita infinita ed ineffabilmente potente, che circola (qui sta il mistero) in tre Persone uguali e pur realmente distinte.

Se osserviamo ancora l'uomo, che fu detto già un *microcosmo*, il detto indizio si fa più manifesto. L'uomo *sussiste realmente, si conosce idealmente, si ama moralmente:* e in quanto sussiste, in quanto è conosciuto, in quanto è amato, è sempre lo stesso uomo. Analogamente è di Dio, discorrendo del quale bisogna evitare i due eccessi, di un antropomorfismo stravagante e di un deismo astratto. Iddio, se ha tutte le perfezioni, deve conoscere sè stesso. Ma nella cognizione ed affermazione di sè, deve, a modo di dire, versare tutto sè medesimo, in guisa che nel Dio conosciuto ed affermato vi sia quanto c'è nel Dio conoscente ed affermante: mentre se ciò non fosse, Iddio non si conoscerebbe tutto, sarebbe in quella parte che manca ignoto a sè medesimo, si potrebbe pensare un atto di cognizione e di affermazione maggiore di questo, più esteso e più efficace. Lo stesso dicasi di Dio in quanto si ama. L'imperfezione dell'esempio umano sta in ciò, che l'uomo, in quanto è da sè conosciuto od amato, non sussiste, non vive, come pur sussiste e vive in quanto è conoscente od amante; il che avviene in Dio ch'è una sola vita, una sola sussistenza, una sola natura in tutte e tre le forme. Di più, nè l'atto del sussistere, nè il lume per conoscere intellettivamente e riconoscere volitivamente proviene dall'uomo medesimo; mentre in Dio tuttociò è una cosa medesima con Dio. In ogni modo il vestigio della divina Trinità ch'è in tutto l'universo, nell'uomo si fa più manifesto; e in esso abbiamo argomento del come si debba concepire la personalità nella natura divina (1).

(1) S. Agostino fa appunto le due osservazioni suddette. La prima quando, alludendo evidentemente a un noto passo del *Timeo*, scrive che coloro i quali meglio hanno inteso Platone « aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et *causa subsistendi*, et *ratio intelligendi*, et *ordo*

Digitized by Google

Premesso questo, possiamo toccare adesso degli attributi principali di Dio classificandoli secondo che derivano dalla natura medesima dell'Essere vivente, o da ciascuna delle tre forme in cui, secondo abbiam detto, quest'Essere sussiste e vive. I primi si deducono, più

---

vivendi. Quorum trium, unum ad *naturalem* (forma reale), alterum ad *rationalem* (forma ideale), tertium ad *moralem* (forma morale) partem intelligitur pertinere » (*De Civ. D.*, VIII, 4). L'altra, quando scrive: « Est quaedam imago Trinitatis ipsa *mens* (il soggetto in quanto sussiste realmente), et *notitia eius*, quod est proles eius, et de seipsa verbum eius (l'uomo stesso in quanto è conosciuto da sè oggettivamente), et *amor* tertius (l'uomo in quanto è amato da sè); et haec tria unum atque una substantia ». (*De Trinit.*, IX, 12). Questo Santo filosofo compose il suo trattato *De Trinitate* coll'intenzione di recare alla credenza della Fede anche ragioni convincenti: *non modo probabiles verum etiam necessarias rationes adducere* (L. I, c. 4). S. Anselmo, il secondo Agostino, confessa di aver scritto il Monologio e il Proslogio *ut quod fide tenemus de divina natura* ET EIUS PERSONIS, *praeter Incarnationem, necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate, probari possit* (*De Fide Trinitatis*, c. IV). Invece S. Tommaso sostiene che la Trinità di Dio la conosciamo solo per fede (*S. Th.*, p. I, q. 18, a. 1), e che solo per fede si può conoscere il mondo aver avuto principio appunto come si può conoscere che Dio è uno e trino (q. 46, a 1). Qualche commentatore (anche CALZA e PEREZ, *Esposiz. ragionata della filos. rosm.*, vol. II, p. 101) ha creduto che Dante esprimesse la stessa opinione nella famosa terzina (*Purg.*, III, 34):

> Matto è chi spera che nostra ragione
> Possa trascorrer l'infinita via
> Che tiene una sostanzia in tre persone.

Ma dal contesto tale interpretazione apparisce inesatta. Dante non dice se non questo: « È matto chi spera trovare la via inaccessibile che tiene un Dio uno e trino (infinitamente potente, sapiente e buono) nel governare colla sua Provvidenza il mondo ». *Una sostanzia in tre persone* è il subbietto, *tiene* è il verbo, *l'infinita via* è l'oggetto.

Il Manzoni, parlando precisamente della conferma razionale che la dottrina rosminiana dell'essere e delle sue tre forme reca al Mistero della Trinità, e in genere di questi punti di contatto tra la ragione e la rivelazione, dice che la filosofia intende abbastanza di essi misteri per vedere che le sono superiori, non opposti, e *che è quindi assurdo il negarli:* ne intende abbastanza per trovare in essi la spiegazione di tanti suoi proprî misteri: COME È DEL SOLE, CHE NON SI LASCIA GUARDARE, MA FA VEDERE (*Dialogo dell'invenzione, Prose varie*, Milano, Rechiedei, 1869, p. 202 e segg.) La quale immagine non potrebbe essere più felice.

Digitized by Google

specialmente, *a priori;* i secondi s'inducono, più specialmente, *a posteriori.*

2. La natura dell'Essere vivente si arguisce dalla natura dell'essere ideale che è il lume del nostro intelletto, del qual essere Dio è la realizzazione.

Ora, l'essere, oggetto della mente, è *assoluto*, ed ha i caratteri che comunica alle idee ed ai supremi principi, ossia è possibilità universale e infinita, è necessario, immutabile, eterno, è uno per tutte le menti.

a) L'assolutezza dell'essere importa che l'Essere vivente, Dio, sia pure *assoluto*, ossia *indipendente.* Egli è l'Essere per essenza, non *ha* l'essere. Ha in sè medesimo la ragione del proprio sussistere, e perciò non dipende da nessun altro, ma tutti gli altri da Lui. Questo attributo si suol appellare l'*aseità*, perchè S. Anselmo, forse pel primo, chiamò Dio *esse a se* (1).

b) I caratteri che fanno dell'essere la possibilità universale infinita, si convertono in Dio negli attributi di *realissimo*, *immenso*, *infinito*, sotto ogni aspetto, in ogni miglior senso, in tutti i sommi gradi dell'entità e della perfezione.

c) Così pure Iddio è *necessario*, cioè tale che non può non essere ed è assurdo che non sia, e, per ciò stesso, *immutabile* ed *eterno*.

d) Infine Iddio, come l'essere, è *uno:* più esseri infiniti si confonderebbero o si limiterebbero. Le tre forme dell'essere in Dio non sono tre essenze o sostanze, bensì un'essenza sola sostantivata (certo misteriosamente) in tre forme primordiali. Per questo pure, Iddio è *semplicissimo*, perchè la composizione importa pluralità.

Tutti i detti attributi ne contengono ed accennano innumerevoli altri.

---

(1) *Monol.*, VI, XIX.

Digitized by Google

Veniamo adesso a quelli che si derivano particolarmente dalle tre forme dell'essere.

3. La forma reale dell'essere, sostantivata tutta quanta in Dio, ci conduce ad ammettere in Lui un infinito e purissimo sentimento, una forza e potenza infinita. La forma reale, abbiam detto, consiste nella vita, nel sentimento. Ma Dio è tutto l'essere sotto la forma reale, dunque Dio è tutto sentimento. Inoltre, la realità è l'atto con cui un ente sussiste ed opera, è quindi forza ed azione. Ma Dio è l'essere realissimo. Dunque Dio è forza ed azione infinita. Da questo si conchiude che:

e) Dio è onnipotente. La potenza è la forza di far qualche cosa, o di agire, la quale proviene dalla realità dell'ente, non potendo alcun ente operare senza sussistere realmente, e però si commisura essa potenza col quanto di realità che vi è in un ente. I reali finiti non *possono* colla loro azione se non trasmutare gli altri enti in cui operano: Iddio solo *può*, colla sua forza infinita, valicare l'abisso che separa l'essere dal non essere e *creare*, ossia produrre enti diversi da sè. La sua potenza si estende adunque quanto è vasta la possibilità degli enti diversi da sè che possono sussistere, e appunto per questo sono davvero possibili; si estende quanto è vasta la possibilità delle cose tutte veduta da noi nell'essere ideale. Perciò si dice *onnipotenza.*

Essa non è ristretta dal fatto che Dio non può operare l'assurdo, il contradditorio; non può ad esempio fare un circolo quadrato. L'assurdo, il contradditorio non entrano nel campo dei possibili, anzi sono impossibili perchè non sono pensabili, sono il niente assoluto che non può stare col pensiero. Dire circolo quadrato, dire si e no nello stesso tempo, è un togliere colla destra ciò che si mette colla sinistra; e, se ben si riflette, è conforme all'onnipotenza stessa di Dio il non poter fare il contradditorio, cioè operare in modo che il risultato della sua operazione sia il niente assoluto.

Digitized by Google

4. La forma ideale dell'essere ci regge a stabilire la intelligenza, onniscienza e sapienza di Dio.

In noi l'essere ideale costituisce il lume d'intelligenza; Iddio, adunque, che è tutto l'Essere vivente nella forma ideale è tutto purissima e perfettissima intelligenza. Se ciò non fosse, gli mancherebbe la perfezione più nobile ch'è quella del conoscere, e non potrebbe spiegarsi l'esistenza delle intelligenze finite. Quale più grande assurdità, ha detto il Montesquieu, di una fatalità cieca che avrebbe prodotto gli esseri intelligenti! In Dio però non vi ha molteplicità di idee e di atti distinti di cognizione, cosa contraria alla sua semplicità; ma come noi conosciamo tutte le idee quali varî aspetti dell'idea dell'essere, così, anzi tanto più, Iddio, ch'è l'Essere stesso vivente, deve nella sua essenza medesima conoscere con un atto unico e semplicissimo tutte le altre cose; e perciò le idee divine non sono che la essenza divina stessa ne' suoi varî e molteplici rispetti di conoscibilità verso le cose create. Gli attributi di Dio a questo riguardo sono:

f) Dio è onnisciente. La sua intelligenza si estende nel campo della sua cognizione quanto la sua essenza. Ma la sua essenza si estende a tutto l'essere, perchè è tutto l'essere. Dunque anche l'intelligenza si estende a tutto l'essere. Anche qui facciamo l'eccezione dell'assurdo e contradditorio, che non è un'eccezione ma una conferma.

g) Dio è sapientissimo. Sapiente dicesi chi ordina i mezzi ad un fine supremo nelle sue operazioni. Ma l'ordinare i mezzi al fine è proprio dell'intelligenza che ne vede le relazioni. Perciò dov'è intelligenza infinita, ivi sarà anche infinita sapienza. E Dante che esprime l'onniscienza di Dio nel verso

Colui che mai non vide cosa nuova

ne esprime la sapienza coll'altro

Colui lo cui saver tutto trascende.

Digitized by Google

5. La forma morale dell'essere, in ultimo, ci fa risalire alla volontà libera e infinita di Dio, alla sua giustizia e santità. Essendo Dio intelligenza infinita, è anche volontà infinita, perchè la volontà è susseguente alla intelligenza, è l'atto con cui il conoscente aderisce all'oggetto conosciuto. Questa volontà poi è *libera*, perchè la libertà implica il pieno e vero possesso di sè: ciò che non può mancare a Dio che è l'ente supremo e non può non possedersi con assoluto e libero possesso. Diciamo dunque:

h) Dio è giustissimo, santissimo, ottimo. La giustizia e la santità morale sono la perfezione della volontà. Alla volontà di Dio quindi questi attributi non possono mancare. Lo stesso dicasi della *bontà*, poichè Dio essendo tutto l'Essere vivente sotto la forma morale è il sommo bene, il solo bene, il sommo buono, il solo buono. Da questo deriva altresì che:

l) Dio è beatissimo, perchè è il sommo bene, e la giustizia s'identifica in lui colla felicità.

Gli attributi divini derivati dalle tre forme dell'essere sono bensì comuni a tutta la Trinità una per essenza, ma si appropriano più particolarmente alle tre persone corrispondenti alle dette tre forme, ond'è che nella teologia rivelata al Padre si attribuisce in modo speciale la *potenza*, al Figlio la *sapienza*, allo Spirito Santo la *santità*. Questi tre diversi attributi sono così dall'Alighieri congiunti in Dio, ch'è *divina Potestate, somma Sapienza* e *primo Amore.*

> O somma *sapïenza*, quanta è l'arte
> Che mostri in cielo, in terra e nel mal mondo
> E quanto *giusto* tua *virtù* (potenza) comparte (1).

---

(1) *Inf.*, XIX, 10-2. Nel luogo accennato del *Timeo* (p. 29 E; 30) Platone narrando la creazione del mondo allude alle tre forme dell'essere in Dio. « Diciamo adunque per qual cagione quell'autore delle cose abbia costituito la generazione e questo universo — ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν — (qui si parla di Dio considerandolo come *causa efficiente* o nell'essere

Digitized by Google

6. Abbiamo detto che attributi di Dio sono le proprietà predicate nelle proposizioni che hanno Dio per subbietto. Ora una proposizione che comunemente si enuncia è questa, che *Dio è il Creatore di tutte le cose.* L'essere *creatore* è dunque un attributo di Dio?

Distinguiamo: Non è un attributo di Dio certamente allo stesso modo che si dice Dio essere, p. es., *immutabile* od *eterno*; poichè nel concetto di Dio non entra essenzialmente la creazione. Tuttavia Egli ha liberamente creato le cose contingenti, ond'è che, posto un tal fatto libero, si conviene di conseguenza a Lui il detto attributo; siccome risulta eziandio dalle prove della sua esistenza che furono in addietro arrecate, le quali tutte, siano esse *a priori* od *a posteriori* e con qualunque nome si appellino, prendono sempre per punto di partenza qualche cosa che Dio ha *fatto*, e, diciamo pure, *creato*, anche parlandosi del lume ideale della intelligenza, nel senso in cui si può prendere questa espressione.

Se, dunque, è proprio ad ogni dimostrazione dell'esistenza di Dio il farcelo vedere in relazione colle cose, attivo, creante, conservante, provvidente, la nozione che abbiamo di Lui si renderà sempre meno imperfetta, quanto è possibile, se lo considereremo non solo in sè stesso, ma eziandio in relazione colle sue opere, cogli enti che ha creato. Con tale considerazione si compie la Teodicea ed acquista un'importanza più pratica.

Che cos'è, pertanto, la creazione? Da ciò che si è discorso nelle prove dell'esistenza di Dio risulta ch'essa

---

soggettivo, ch'è la forma reale per cui l'essere sussiste ed opera). Egli era buono — ἀγαθὸς ἦν — e quegli ch'è buono, da niuna cosa è mai tocco d'invidia (qui si parla di Dio considerandolo come *causa finale* o nel l'essere morale, ch'è la forma per cui l'essere ama sè come bene, e quindi è diffusivo di sè stesso creando le altre cose). Essendo dunque lon tano da invidia, volle, quanto era possibile, che tutte le cose si facessero a lui somiglianti — παρεπλήσια ἑαυτῷ — (qui si parla di Dio considerandolo come *causa esemplare* o nell'essere oggettivo, ch'è la forma per cui l'essere è l'intelligibilità di sè stesso e d'ogni altra cosa) ».

Digitized by Google

è *quell'atto pel quale ciò che non ha l'essere, ed è perciò nulla, acquista l'essere e comincia ad esistere.* Di solito si dice che creare significa *trarre qualcosa dal nulla.* Ma allora bisogna fare attenzione di non immaginarsi il nulla quale una specie di materia da cui Iddio ricavi le cose create alla stessa guisa che uno scultore ricava la statua dal marmo. Il *nulla* non esiste perchè se esistesse sarebbe un ente: anzi, come fu già avvertito, il nulla assoluto non si può neppur pensare, perchè, pel principio di cognizione, oggetto dell'intelletto è l'essere: (*Log.*, lez. II). In questo senso è anche vero quel detto degli antichi *ex nihilo nihil fit.*

7. Ma si domanderà: Com'è possibile che oltre Dio (ch'è *tutto l'essere*) vi sia qualche cosa? Rispondiamo che difatti le cose, essenzialmente ed in virtù propria, *non sono;* sono, come Platone diceva, *non enti;* esistono solo in virtù dell'essere essenziale, al quale dunque non aggiungono nulla. Perciò non vi è alcuna impossibilità che Dio (il quale è tutto l'essere essenziale) crei. Le dimostrazioni addotte dell'esistenza di Dio ed il concetto ricavatone della creazione ci portano, inoltre, ad ammettere che solo Dio può creare, solo Dio può dare agli enti finiti quell'atto del sussistere che non è contenuto nella loro essenza, solo Dio può pronunciare quell'affermazione primitiva ed assoluta che li congiunge all'essere, concepito dapprima come la possibilità universalissima di tutte le cose. Infatti, per questa affermazione si richiede, anzitutto, di avere in proprio l'essere universale per congiungerlo poi e quasi donarlo agli enti finiti; ed in secondo luogo, una forza efficiente infinita per far sì che questi vengano davvero all'esistenza reale mentre prima non erano che semplicemente possibili. Ora l'essere universale o ideale appartiene in proprio solo a Dio ch'è l'*Essere* vivente; ed appunto perchè è l'Essere *vivente* gli appartiene anche la vita ossia la forza infinita che è in balia della sua libera volontà, le cui

Digitized by Google

affermazioni quindi non cadono mai invano. L'uomo, all'incontro, non può affermare se non ciò che già esiste in sè stesso e di cui egli sente l'azione: e nelle sue operazioni reali sugli altri enti non può che modificarli di atteggiamento e sviluppare da essi gli atti secondi contenuti già nell'atto primo del sussistere dato loro da Dio. Nessun altro ente finito potrebbe fare più di questo, e Dio non può comunicare la sua potenza creatrice, come non può creare un altro Dio.

Ma non si oppone alla creazione l'*immutabilità* di Dio, che pure è uno dei suoi necessarî attributi? Non si è forse mutato Iddio passando dal non creare nell'eternità al creare nel tempo? — Rispondiamo che no. Infatti, se consideriamo l'*atto creativo* nel suo principio, esso è certamente eterno come Dio, perchè ogni atto di Dio è Dio stesso che è tutto atto e purissimo atto, un'attualità semplice e inscindibile. Perciò la libertà di Dio rispetto alla creazione non è da intendersi nel senso che Dio sia stato *prima* senza creare e *poi* liberamente abbia creato: no. Egli ha creato da tutta l'eternità ed ha creato liberamente perchè le cose finite non entrano nè nella sua essenza nè nel suo concetto. Ma se si considera l'effetto della creazione, ossia l'*atto creativo* nel suo termine, allora niente ripugna che esso abbia cominciato nel tempo, anzi ripugnerebbe il contrario perchè ripugna, come abbiam veduto, che l'universo creato sia eterno, e Dio stesso non avrebbe potuto fare che esistesse da tutta l'eternità. L'eternità, pertanto, dell'atto creativo e la temporaneità della creatura son due veri fuor di ogni dubbio, sebbene noi non ne possiamo conoscere positivamente il nesso, come non conosciamo positivamente Iddio. In questa nostra cognizione negativa c'è sicuramente qualche lato sempre misterioso; ma essa è tuttavia quanto basta per una modesta ed umana Teodicea.

Qualcuno dirà: e come dunque stette l'atto creativo inefficace prima del cominciamento del mondo? Al che è da replicarsi che non devesi pensare l'eternità come un tempo prima del tempo, ma (per quanto ciò sia mi-

Digitized by Google

sterioso) come un atto solo ed infinito a cui tutti i tempi sono ugualmente presenti, se no si va nell'assurdo del numero infinito. E questo è pure ciò che dice l'Alighieri:

> Nè prima quasi torpente si giacque,
> Chè nè *prima* nè *poscia* precedette
> Lo discorrer di Dio sovra queste acque.

Non è per una quasi infecondità o per un certo qual torpore che l'atto creativo, pur essendo eterno, ha un effetto che non è eterno ma temporaneo. Nè deve pensarsi che nell'immutabile eternità in cui il mondo non esisteva, mancasse qualche condizione perchè venisse ad esistere. Neppure è da immaginare una scelta speciale di un tempo a preferenza di un altro in cui Dio creasse. Che il mondo abbia avuto principio seimila anni prima di noi, od un milione di secoli, è tutta cosa relativa a noi, relativa alla distanza che ha quel primo istante con l'istante in cui esistiamo noi: in sè, è sempre lo stesso, sempre il principio del tempo. Andare indietro coll'immaginazione oltre il principio del tempo, è una illusione di chi trasporta coll'immaginazione sè stesso avanti nel tempo. L'eternità è immobile e non ammette successione di sorta. Pretendere che il mondo sia eterno perchè l'atto creativo è eterno, sarebbe come pretendere che il mondo e noi stessi siamo dappertutto perchè Iddio è dappertutto e con Lui dappertutto l'atto creativo in virtù del quale esistiamo. In ultima analisi, sarebbe come pretendere che il mondo sia Dio, perchè l'atto creativo è Dio medesimo. Il mondo è con tutte le limitazioni metafisiche inerenti a una creatura contingente, le quali determinano lo spazio e il tempo. Iddio non poteva creare un altro sè stesso eterno ed infinito, nè questa è inefficacia dell'atto creativo o difetto dell'onnipotenza divina, perchè è *un assurdo*, e non è impotenza, come abbiamo detto, non poter fare l'assurdo.

8. Se poi si domanda il perchè Dio abbia creato, la miglior risposta è quella di Platone — ἀγαθὸς ἦν — *Egli*

Digitized by Google

era buono: risposta ripetuta anche dopo da Seneca che scrive: « Domandi che cosa Dio si proponga? La *bontà.* — E perchè creò il mondo? Perchè è *buono* » (1). Nell'attributo di bontà, che ci presenta Dio considerato come la realizzazione dell'essere sotto la forma morale, è contenuta la ragione suprema della creazione libera; ed il poeta, di cui non immeritamente fu detto *Theologus Dantes nullius dogmatis expers*, esprime questa ragione in termini molto precisi:

Non per avere a sè di bene acquisto,
Ch'esser non può, ma perchè suo splendore
Potesse, risplendendo, dir: *sussisto*,
S'aperse in novi *amor* l'Eterno *Amore.*

Iddio ama infinitamente se stesso, e quest'amore lo porta ad amare l'Essere in tutti i modi in cui può esistere ed essere amato, quindi anche nel modo finito: quest'amore è l'atto creativo, il quale, per l'espansione dell'amore, produce a sè stesso un oggetto finito amabile che è il mondo.

Si badi bene però: Dio ama sè stesso per *necessità di natura*, e le cose diverse da sè le ama e quindi le crea per *necessità di convenienza*, o, come la dice il Rosmini, *necessità morale*

Adunque la creazione non è più *libera* se è *necessaria?* Senza entrare ora molto addentro nel concetto di libertà che studieremo in Etica, osserviamo che, come diceva il moralista romano, la libertà consiste nel non servire a nessuno, *libertas nemini servire*, e che quindi Dio non solo è libero nella creazione, ma persino, sebbene in un senso più largo, è libero nell'amar sè stesso, siccome affermano concordemente S. Tommaso (2) ed il suo grande avversario Duns Scoto (3). Quanto poi alle

(1) *Epist.*, 55. — Anche nella S. Scrittura è detto di Dio: *Qui fecit mirabilia magna....* QUONIAM BONUS (*Ps.* 135).

(2) « Deus sua voluntate *libere* amat seipsum, licet *de necessitate* amet seipsum » (*De Potentia*, q. X, a. 2, ad 5).

(3) « Voluntas divina *necessario* vult bonitatem suam, et tamen in volendo est *libera* » (*Quodlib.*, VI).

Digitized by Google

cose create, Iddio non le ama certamente per *necessità di sua natura,* come abbiam detto, quasicchè le creature avessero una natura intrinseca di essere amate per sè stesse mentre non hanno neppure la ragione intrinseca del proprio sussistere: e neppure le ama di *necessità morale* nel senso che Egli abbia un'obbligazione morale verso di esse che per sè non esistono affatto; le ama quindi liberissimamente e le crea *liberrimo consilio,* secondo l'espressione del Concilio Vaticano.

Tuttavia si vorrà forse dire che l'atto della creazione è un atto indeterminato, che poteva essere ed anche non essere, essere ad un modo od essere a un altro? Ma se in Dio non vi ha nulla di contingente! L'indeterminatezza del volere è un difetto dovuto alla parziale ignoranza nostra e alla nostra imperfetta condizione terrena. In Dio questa indeterminatezza non può supporsi. Infatti, giacchè egli ha creato il mondo, una buona ragione di far ciò doveva averla, nè può ammettersi che abbia agito come uno stolto, senza scopo, senza fine, giacchè canone costante della sana filosofia fu sempre che *omne agens intelligens agit propter finem* (1). Trovando, adunque, Egli nella sua bontà la *convenienza* e la ragione di amare le creature, non poteva rimanere indifferente verso sè stesso, verso la sua bontà, e perciò questa ragione di convenienza (*condecentiam* la dice S. Tommaso) lo portò infallibilmente a creare. Il pensare che Dio, mirando in sè la convenienza e la ragione di creare, pure non creasse, sarebbe abbassarlo al livello di uomo irragionevole ed immorale che vede la ragione ma colla sua mala volontà opera a ritroso di essa. *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Può Dio operare contro ragione e contro moralità? operare cioè contro sè stesso, somma intelligenza e sommo bene?

---

(1) S. Tommaso scrive: « Excluditur error quorundam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddi, nisi quia Deus vult, quod etiam divinae Scripturae contrariatur, quae Deum perhibet secundum ordinem sapientiae omnia fecisse » (*Contra G.*, I, 86: II, 24, 25, 29, ecc.).

Digitized by Google

Ecco, adunque, il senso che si deve attribuire alla *necessità morale* o *necessità di convenienza* che il Rosmini sostiene aver luogo nella creazione. Essa è la medesima insegnata da S. Dionigi, da S. Tommaso e da S. Agostino (1) quando insegnano che la creazione è una conseguenza necessaria (per necessità di convenienza, non di natura) del perfetto amore che Dio ha verso sè stesso: che è una conseguenza necessaria della divina bontà: che è come una germogliazione, la quale il divino Amore non potea permettere mancasse a Dio. È lecito chiedere se tuttociò non è più che sufficiente a determinare una volontà perfettissima, ragionevolissima, moralissima, santissima, qual'è la volontà divina. Ma tanto è vero che l'ha determinata!

S. Agostino nella sua laconica ed acuta brevità va ancora più oltre dicendo di Dio che se non avesse potuto crear questi beni finiti sarebbe stato impotente; se avesse potuto ma non avesse voluto sarebbe stato invidioso: « Bona facere si non posset, nulla esset potentia; *si autem posset nec faceret, magna esset invidentia.* Quia ergo omnipotens est et bonus, omnia valde bona fecit » (2). Coloro che, per omaggio alla libertà e onnipotenza di Dio, vogliono attribuirgli la facoltà di poter creare o no, d'esser ragionevole o irragionevole, buono o cattivo, non provvedono certo alla sua sapienza e alla sua bontà. Il savio che agisce secondo le norme della convenienza e della ragionevolezza non è meno libero del pazzo che queste norme calpesta. Così Dio che segue infallibilmente le norme della razionalità e della moralità non è meno libero dell'uomo che ad esse si può ribellare: e se a questa sua libertà perfettissima si dà anche il nome di

(1) Il secondo scrive: « Ipse (Deus) bonitatem suam *perfecte amat*, et *ex hoc* vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est...: et propter hoc etiam dicit Augustinus, quod in quantum Deus est bonus nos sumus: et Dyonisius, quod divinus amor *non dimisit* eum sine germine esse ». (*In II Sent.*, dist. 2, a. 1).

(2) *De Gen. ad litt.* IV, 16.

Digitized by Google

necessità, ciò è solo per contrapposto a quella libertà imperfetta, che per l'ignoranza parziale e l'incerta moralità ha luogo nell'uomo, le quali a Dio sicuramente non si convengono (1).

Si può pensare che Dio sia affetto da *magna invidiante?* No, perchè dice il sommo filosofo ateniese che Dio è buono e ciò che è buono non è mai tocco da invidia (il che dimostra la medesima dottrina che esponiamo essere anche in Platone). Dunque non possiamo immaginarci che Dio non creasse mai niente per tutta l'eternità. Il mondo riguardato in sè stesso è contingente, può essere e non essere; non entra come elemento nel concetto di Dio: la sua natura è totalmente separata dalla natura di Dio ed inconfusibile con essa, quindi questa, riguardata la sola necessità naturale, può stare benissimo senza quella, e Dio di possibilità assoluta poteva non crear nulla. Non così però deve dirsi se si tien conto delle considerazioni che abbiamo svolte.

---

(1) G. Morando, *Il problema del libero arbitrio*, c. XXIV, Milano, Cogliati, 1895.

Digitized by Google

LEZIONE VII

Creazione e conservazione.

1. Avvertenze alla descrizione dell'atto creativo. — 2. *Astrazione teosofica* dell'essere ideale. — 3. In che modo avvenga e se sia un'imperfezione. — 4. *Immaginazione divina.* — 5. *Sintesi divina* — 6. Conservazione del mondo. — 7. Fine della creazione. — 8. Mezzi: legge suprema della Provvidenza.

1. Veduto che Dio solo può creare e che ha una ragione di convenienza per creare, passiamo a considerare *come* Dio crei, vale a dire quali operazioni Egli ponga nel compiere questo fatto di sua onnipotenza. « Preavvertendo, scrive il Rosmini, che nel divino operare non cade successione di sorta, ma tutto e sempre è fatto nell'istante, se così lice parlare, dell'eternità, noi esporremo l'ordine logico delle divine operazioni come fossero distinte e successive, così richiedendo il bisogno della nostra limitata intelligenza: il che non produrrà errore, perchè la riflessione, avvertita, detrarrà poi ciò che fu messo nel discorso d'imperfetto e d'umano, pel bisogno che ha un uomo di parlare a uomini con una lingua umana » (1). Senza tale avvertenza nessuna Teodicea è possibile.

Riteniamo, pertanto, che l'atto creativo è certamente unico; ma, poichè l'effetto di quest'atto è triplice, niente vieta che noi consideriamo quest'unica operazione come tre operazioni diverse, avvisando però che con questo

(1) *Teosof.*, vol. I, n. 460.

Digitized by Google

altro non si vuol esprimere se non la relazione che quell'unico atto ha cogli effetti ch'esso produce, i quali sono distinguibili dalla mente.

Premettiamo ancora quel principio di Agostino che scaturisce dall'essere Iddio intelligente e sapientissimo: « *Deus non aliquid* NESCIENS *fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest. Porro si* SCIENS *fecit omnia, ea utique fecit quae* NOVERAT » (1).

2. Ciò posto, diciamo che la prima operazione, secondo il nostro modo d'intendere, è — *A) l'astrazione teosofica dell'essere ideale.* Si rifletta alle seguenti ragioni:

α) Iddio non avrebbe potuto creare le cose finite se esse non fossero state possibili. Dunque noi concepiamo logicamente che Egli, prima di crearle, le abbia pensate come possibili. Ma Dio, riguardato in sè stesso, nella sua natura, è tutto l'essere reale e sussistente, senza alcuna possibilità. Dunque deve aver prodotto l'oggetto ideale, possibile, che rappresenta la possibilità di tutte le cose. In questo senso può dirsi che l'*essere* è la prima delle cose create, avvertendo però ch'esso non è una sostanza reale a cui convenga in senso proprio il concetto di creazione (2).

β) Noi abbiamo l'idea dell'essere. Questa idea è astrattissima, la più astratta di tutte. Ma non è già astratta da noi, perchè l'astrazione è un'operazione nostra tardiva, mentre l'ideologia dimostra che l'idea dell'essere è innata e ci vien fornita così astratta dalla natura nel primo momento della nostra intelligenza. — D'altronde, perchè l'astraessimo noi dovremmo avere il concreto proporzionato da cui astrarla. Ora questo concreto non può essere un reale finito perchè esso non è tutto l'essere, perciò è il Reale infinito ch'è tutto l'essere. Ma noi il Reale infinito

(1) *De Civit. D.*, XI, 10.

(2) Scrive S. Tommaso appunto: « Cum dicitur *prima rerum creatarum est esse*, ly *esse* non importat *substantiam creatam*, sed importat propriam *rationem* (idea) objecti creationis ». (*S. Th.*, I, q. 45, a. 4).

Digitized by Google

non lo conosciamo positivamente e direttamente. Dunque non possiamo fare noi questa astrazione. Chi la opera quindi? Iddio, che conosce positivamente e direttamente e totalmente se stesso: Egli solo può astrarre l'essere, ed astratto lo dona nell'amor suo alle cose e le crea: lo dona alle menti e le illumina. L'*astrazione teosofica* è dunque il compimento richiesto dall'ideologia (Cfr. *Psicologia,* lez. XVIII, p. 277-8).

3. In che modo avviene essa? Astrazione, nel significato comune, dicesi *l'atto della mente che guarda una parte dell'oggetto trascurando il resto.* Ora l'oggetto proprio della cognizione divina è Dio stesso, cioè l'Essere che ha una sussistenza assoluta, naturale, come Dio; ed una sussistenza relativa, personale, come Verbo. Iddio, adunque, con una limitazione dello sguardo suo conoscitivo astrae da ogni sussistenza dell'Essere Divino, contempla solo l'Essere stesso come ideale e vuoto di realtà, e vede quest'essere impersonale, puramente obbiettivo, inizio e antecedente di tutti i sussistenti e di tutti i possibili, senza però staccar nulla con quest'atto dalla realtà stessa di Dio.

Si dirà: ma l'astrazione è una imperfezione e quindi non può ammettersi in Dio. Rispondesi, però, ch'essa è un fatto com'è un fatto che noi abbiamo innata l'idea dell'essere astratta, e la Logica insegna che *ab esse ad posse datur illatio.* Pertanto distinguiamo: l'astrazione è una imperfezione quando la facciamo noi, concedasi; quando la eseguisce Dio, è da negarsi. Le nostre menti operano l'astrazione per necessità di lor natura, non potendo conoscere appieno il concetto di una cosa se non lo spezzano in mille parti, passando a formarsi una chiara idea delle parti per avere poi una chiara idea del tutto. Il poter astrarre in noi è una perfezione: l'aver bisogno di astrarre è una imperfezione. In Dio la imperfezione non c'è, solo la perfezione. Il fatto che Egli astrae non è dovuto a bisogno alcuno che abbia

Digitized by Google

di tale operazione affine di conoscer meglio il proprio oggetto; come il fatto ch'Egli crea le cose non è dovuto a bisogno che abbia di queste la sua natura. Ma come la creazione è, per così dire, una espansione del suo amore onnipotente, non altrimenti l'astrazione teosofica è quasi una esuberanza di cognizione, per cui Dio conoscendo sè stesso si conosce anche in questo modo astrattivo. « Deus cognoscendo se, scrive l'Aquinate, cognoscit *naturam universalem entis* » (1).

4. La seconda operazione che concepiamo logicamente nell'atto creativo è — *B) l'immaginazione divina dei reali finiti.* Nessuno deve pigliarsi ombra di questo nome applicato a Dio ed ammettere concetti grossolani; poichè, come dice Gregorio Magno e S. Tommaso che lo cita, « *balbutiendo ut possumus excelsa Dei resonamus* » (2). E d'altronde tutti i nomi che gli diamo hanno un'origine analoga: *Dio*, θεός, comunemente si ritiene venga da θεάομαι *vedere:* ha dunque occhi ed occhiali? Così degli altri nomi. Secondo l'avvertimento di Dante

> Così parlar conviensi al vostro ingegno
> Perocchè solo da sensato apprende
> Ciò che fa poscia d'intelletto degno,
> Per questo la Scrittura condiscende
> A vostra facultate e piede e mano
> Attribuisce a Dio ed altro intende.

Iddio per creare deve pensare non soltanto le cose nella loro possibilità, ma pensarle anche come sussistenti: deve, se è lecito così esprimersi, tracciare su questa immensa tela dell'essere ideale tutto ciò a che liberamente lo trae sapienza ed amore, come un pittore che incarna le sue figure. Or si vede subito anche dall'esempio addotto che tra le facoltà umane la più somigliante all'azione divina in quanto produce questo effetto è l'immaginazione, epperò da questa somiglianza si trae fondamento al traslato.

---

(1) *Contra Gent.*, I, 50.

(2) Greg. M., *Moral.* V. — *S. Th.*, 1 p. q. 4. a. 1.

Digitized by Google

Che cosa fa il poeta quando concepisce? La sua immaginazione crea un mondo che il cuore sente come vivo e reale. Quando la fattura dell'immaginazione è tanto vera e concreta che non le manca proprio niente se non l'alito, la poesia è perfetta, ed agisce sull'animo con veemenza pari, se non superiore, alle cose reali. Tale è il mondo dantesco della *Divina Commedia*, ed il mondo manzoniano dei *Promessi Sposi*. L'illusione vi è così potente che tutti gli affetti e le passioni di quegli esseri immaginari si trasfondono nell'animo del lettore, il quale si abbandona con essi alla speranza, al timore, all'odio, all'ira, alle lagrime, all'amore. Onde quel detto di Orazio, che se il poeta vuol far piangere e dolere deve prima sentire quello che dice, e piangere e dolersi egli stesso. Chi non ha questa potenza immaginativa di formarsi un mondo che gli dia le impressioni come fosse vivo e vero, sarà quello che si vuole ma poeta non mai. — Ora Iddio, che fa esistere proprio realmente e in sè medesimo tutto questo grandioso universo di cui siamo *parte* noi stessi, merita veramente il nome di poeta, come lo appellano appunto nel simbolo degli Apostoli i Greci che dicono ποιητήν dove noi diciamo *creatore* (1). E l'immaginazione divina, che dà alle cose non solo un'esi*stenza* nella mente ma in se stesse, dev'essere infinitamente superiore a quella di Omero, Virgilio, Dante, Shakespeare, Manzoni; infinitamente superiore a quella di tutti i poeti e gli artisti presi insieme. Su tale analogia, forse, ha pure un motivo il fatto che presso tutti i popoli i poeti erano ritenuti i favoriti della Divinità, come indica la parola *vates*, *vaticinium*.

Quest'immaginazione in Dio è un atto di volontà libera e onnipotente, epperò si possono intendere di essa

(1) Nel Simbolo degli Apostoli: Πιστεύω εἰς τὸν θεὸν.... ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς.

Nel Simbolo di Nicea (381): Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν.... ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων ποιητήν.

Nel Simbolo di Costantinopoli (385): Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν.... ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

Digitized by Google

quelle *bonae voluntes* (ἀγαθὰ θελήματα) che Dionigi Areopagita chiama *definitivae et productivae entium* (1).

5. La terza operazione, finalmente, è — *C)* la *sintesi divina*, cioè l'atto creativo in quanto si concepisce nell'unire che fa ai termini reali immaginati l'atto dell'essere già prima astratto. E questo avviene con una affermazione della volontà onnipotente congiunta all'intelligenza infinita; affermazione in cui, come abbiamo già accennato, si compie la creazione e si avvera quel detto di S. Tommaso che *scientia Dei est causa rerum adjecta voluntate*. La creazione, adunque, è analoga alla nostra percezione, la quale, coll'applicar l'essere ai dati reali del sentimento, in qualche modo la imita. Ma essa è una *cognizione volitiva, imperativa*, differente dalla nostra *intellettuale, indicativa*.

6. Continuandoci nell'argomento della creazione, dobbiamo ora distinguere nell'unico atto creativo, eterno ed immutabile, due effetti diversi rispetto al mondo creato. Poichè noi possiamo considerare quest'atto o in quanto fa esistere ciò che non esisteva o in quanto fa esistere ciò che già ha ricevuto l'esistenza. Nel primo caso dicesi più propriamente *creazione* e nel secondo caso *conservazione*, la quale altro non è che una continuazione della creazione medesima. Che il mondo tutto non solo sia stato creato da Dio, ma sia ancora ad ogni istante da Dio conservato, cioè continuamente creato, si dimostra per le seguenti ragioni:

α) In qualunque istante noi consideriamo il mondo, troviamo sempre che è contingente, vale a dire che non ha in se stesso la ragione del proprio sussistere: adunque in ogni istante vi dovrà essere chi lo fa sussistere, e non può esser altri che la causa suprema, Dio, il quale prima creò l'universo ed ora continuamente lo conserva

(1) Nel libro *De Divinis Nominibus* (cap. V), che gli viene attribuito.

Digitized by Google

affinchè non cada nel nulla. Ma il far sussistere ciò che per sè non sussisterebbe è un creare. Dunque Dio continuamente crea l'universo.

Essendo i momenti della durata distinti e indipendenti gli uni dagli altri; se Dio non creasse le cose ogni momento, esse ogni momento tornerebbero nel nulla. La creazione non deve dunque pensarsi come un istante di tempo che divida in due parti l'eternità; ma come un atto eterno che coesiste con tutta la durata del mondo e in cui questa stessa durata ha la sua ragione.

β) Se le cose create fossero cagione a se stesse della loro conservazione per una virtù ad energia insita loro dal Creatore, dovrebbe ammettersi di queste due ipotesi l'una: o questa energia medesima è a sua volta conservata dall'azione immediata di Dio, o no. Nella prima supposizione tanto vale riconoscere che l'azione immediata e conservatrice di Dio si porti direttamente a conservare le cose senza moltiplicare gli enti oltre necessità. Nella seconda ipotesi dovremmo ammettere insita in tale energia un'altra virtù che la conservi, perchè è pur creata, e di virtù in virtù dovremmo arrivare all'azione immediatamente conservatrice di Dio, se no si andrebbe all'infinito: il mondo *A* sarebbe conservato per un'energia *B*, questa per un'altra forza *C*, quest'altra per una terza virtù *D*, ecc.

Rimane perciò stabilito che la conservazione del mondo procede in modo immediato da Dio ed è una creazione continuata che Egli opera con un atto unico. Ciò sia detto contro la vecchia dottrina epicurea rimessa a nuovo dal moderno *deismo*, secondo cui Iddio ha bensì creato il mondo a principio, ma questo poi si conserva e si svolge per virtù propria; senza che Dio se ne ingerisca più in modo alcuno (1).

(1) Veramente il Dio d'Epicuro non ha nemmeno creato il mondo, ma senza impacciarsi nè degli uomini nè di Dio se ne sta in panciolle tutta l'eternità a godere la sua beatitudine: « Comprehende igitur animo et propone ante oculos, Deum nihil aliud in omni aeternitate nisi *Mihi*

Digitized by Google

7. Adesso cerchiamo per qual *fine* Iddio ha creato e conserva il mondo, del quale già abbiamo trovato nella bontà divina il *principio.*

Fine dicesi il bene che la volontà appetisce quando si determina ad operare, e nel quale riguarda ogni agente intelligente; onde quell'assioma ricordato *omne agens intelligens agit propter finem.* Se ciò dev'esser tanto più vero rispetto a Dio, agente dotato d'intelligenza infinita, qual sarà mai il bene a cui si rivolge la sua infinita volontà?

La risposta non è difficile: se Egli stesso è tutto l'Essere vivente nella forma morale, Egli solo è quel bene infinito degno oggetto d'un'infinita volontà. Or la bontà di Dio in quanto si manifesta nelle opere di sapienza e potenza è appunto il fine dell'universo che corrisponde al concetto comune espresso nella parola *gloria.* Poichè suol definirsi comunemente la gloria con S. Ambrogio: *clara notitia cum laude,* e in modo più esplicito la descrive il Rosmini: « l'applauso che danno ad un'intelligenza le intelligenze » il quale applauso, per la natura stessa intelligente da cui proviene, non è dato alle opere della nuda potenza, ma a quelle dove l'operare della potenza è disposto con sapienza e bontà. Laonde a Dio, in cui questi attributi si rinvengono nel massimo grado, sarà dovuta massima gloria (1).

La gloria divina, poi, che, come dice Dante, penetra e risplende nell'universo, è di due sorta: — Primo, la gloria interna, piena, sostanziale, che Dio dà a sè medesimo compiacendosi giustamente del suo operato, come quando

---

pulchre est et *Ego beatus sum* cogitantem » (Cic., *De nat., D.* I, 41). Il Voltaire ammetteva la creazione del mondo da Dio, specialmente per l'argomento ch'egli dice *frappant,* che c'è una scelta nell'universo (direzione dei movimenti, ecc.), dunque c'è Dio che ha scelto. Ma poi non crede affatto alla Provvidenza. Per gli atei è ancora un bigotto: *Il est bigot, c'est un déiste,* scriveva Orazio Walpole nella sua *Correspondance* (London, 1837, t. II, p. 313). In realtà è poco meno che un ateo. Il De Bonald ironicamente ma giustamente scrive: « Un déiste est un homme qui, dans sa courte existence, n'a pas eu le temps de devenir athée. »

Digitized by Google

nel Genesi si dice che Dio vide tutte le cose da sè fatte *et erant valde bona.* Questa è la gloria primaria, perchè solo chi ha la potenza di creare può penetrare a fondo e comprendere pienamente la sapienza e bontà che rifulge nelle cose create. — Dipoi, c'è la gloria esterna, accidentale, secondaria; quella cioè che tributano a Dio le intelligenze create quanto più s'addentrano nella cognizione dell'universo. Come Dio ama l'essere, oltrecchè infinito, anche finito, così ama la gloria pur finita, ed oltrecchè il plauso della propria intelligenza, anche quello dell'intelligenza creata.

Da tutto ciò risulta: in primo luogo, che l'atto creativo termina immediatamente negli enti *intellettivo-morali* i quali solo hanno ragione di fine; mentre gli enti puramente *reali* non esistono a sè stessi, non si sentono nè si conoscono, non hanno ciò che i tedeschi dicono *Ichheit* e noi potremmo appellare *meità*, ma solo esistono relativamente a chi li sente e conosce, epperciò non hanno ragione di fine ma solo di mezzo. Questa è considerazione assai importante per l'*Etica*, giacchè da essa si rileva l'alta natura degli enti intellettivi che sono il soggetto della moralità, e come la loro personalità sia sacra e inviolabile.

In secondo luogo risulta, che il fine degli enti *intellettivo-morali* è quello che Dio stesso s'è proposto nel crearli, epperò è la conoscenza speculativa e la riconoscenza morale delle opere divine allo scopo di darne gloria a Dio: e in ciò consiste la perfezione morale di essi enti, perchè la moralità consiste, come vedremo, nel-

---

(1) Rosm., *Teodic.*, n. 160-1, 664, ecc. — Perciò il Manzoni parlando del primo Napoleone, le cui opere furono più improntate a potenza ed intelligenza che non a moralità, dice dubitando:

Fu vera gloria? Ai posteri
L'ardua sentenza....

Perciò pure presso i latini era ritenuta sterile e stolta la gloria che non fosse indirizzata a un fine di utilità sociale che ne costituisce la moralità: *Nisi utile est quod facimus stulta est gloria.*

Digitized by Google

l'aderire all'essere in quanto si conosce e in questo caso si ha l'adesione totale all'Essere divino conosciuto per le opere sue: in ciò consiste pure la felicità di tali enti che si inizia in questa vita e si compie nell'altra, poichè la felicità perfetta consiste appunto nell'esercizio perfetto ed armonico delle nostre potenze sensitive, intellettive e volitive, e Dio è il solo oggetto capace di perfezionarle ed appagarle intieramente, secondo che noi concorriamo insieme con Lui al fine supremo del mondo e la gloria che gli tributiamo è consona a quella ch'Egli stesso si dà eternamente, quasi eco fedele (1).

8. Or ci resta ancora d'investigare quali siano i mezzi che Dio mette in esecuzione per raggiungere un sì nobile fine. È questo il problema che si propone la *Teodicea* propriamente detta nel senso di *(giustificazione di Dio)* intorno alla Provvidenza. La Provvidenza si definisce: « la divina potenza, sapienza e bontà, in quanto

(1) Come la *gloria divina*, fine dell'universo, tragga seco la massima perfezione morale della creatura, vedasi in Rosmini, *Teodicea*, nn. 369-70-71.

Nell'articolo citato della *Nuova Antologia* il Negri fa una buona osservazione scrivendo: « L'uomo antico credeva che il mondo fosse stato creato; ma non credeva che, nella creazione, fosse implicita un'idea di bene e di giustizia. La creazione, avvenisse per l'opera di un Dio o per quella di un atomo declinante, era un atto da cui il concetto di finalità morale era intieramente escluso. Il Cristianesimo vuole, lui pure, la creazione, ma vi colloca un ideale di giustizia, il quale deve realizzarsi non già nel creato finito, ma nell'infinito che si estende oltre il creato ». (*Ivi*, p. 628). Non si può accettare, tuttavia, quel che soggiunge poi, ove descrive ciò che al concetto cristiano sostituisce, secondo lui, il pensiero moderno; per il quale l'imperativo morale è soggettivo, è un portato della coscienza, e la sua oggettività non è che una illusione, come un'illusione ottica è l'immagine riflessa nello specchio che ci si fa credere una cosa fuori di noi o diversa da noi. Quando gli uomini si persuadessero che nel credere e nel sottostare alla legge eterna del dovere si commette la puerilità di chi si fa zimbello d'un'illusione ottica e che il mondo universo non ha altra moralità che quella delle bollicine gorgoglianti nella morta gora accennata dal Giusti, ogni vincolo morale andrebbe in pezzi, e la dissoluzione della società umana non sarebbe che l'unico portato logico di sì vieta e triste e superficiale dottrina.

Digitized by Google

governa l'universo e lo conduce con mezzi acconcissimi al fine da sè prestabilito ».

L'esistenza della Provvidenza divina appar manifesta sia che si riguardi la natura intelligente di Dio, che operando per un fine è necessario si adoperi e governi l'universo con mezzi tali da raggiungerlo: sia che si consideri la natura del mondo, il quale, come s'è detto, ha bisogno d'essere continuamente creato e conservato da Dio, e quindi pende sempre, a così dire, dal braccio onnipotente del suo creatore.

Ma contro tale Provvidenza insorgono gravissime obbiezioni ricavate da fatti particolari, le quali la Teodicea ha l'assunto di risolvere, ricercando specialmente le leggi della divina Provvidenza nel governo del mondo.

La legge suprema è la legge stessa dell'intelligenza in riguardo al fine propostosi dalla volontà e si chiama *legge del minimo mezzo.* Vale a dire: Iddio nell'operare per un fine impiega il minimo possibile di attività e di medianità, il solo necessario e sufficiente ad ottenere quello scopo, perchè se adoperasse di meno non potrebbe ottenerlo, ciò che disdice alla sua potenza, e se operasse di più, quel di più che cresce sarebbe senza scopo alcuno, ciò che disdice alla sua sapienza ed alla sapienza di qualunque intelligente operatore che segue sempre la legge della *ragion sufficiente.*

Questa legge del *minimo mezzo*, osservata nella natura, fu detta dal Maupertuis *legge della menoma azione*, e prima di lui venne considerata dal Newton e da Galileo che così si esprime: « La natura per comun consenso non opera con intervento di molte cose quel che si può fare per mezzo di poche, opera molto col poco ». Altri naturalisti la riconobbero col nome di *legge di parsimonia*, e Giovanni Bernoulli ne scrisse: « Mirari satis non possumus, quod naturae effectus conspirent semper cum generalissimo canone metaphysico, qui nobis dictat: Naturam nihil facere frustra, *semper agere per viam brevissimam,* quae possunt fieri per pauca nunquam a na-

Digitized by Google

tura fieri per plura ». Andando più indietro la troviamo dimostrata sillogisticamente da Dante (1) ed enunciata assai bene da S. Tommaso in questa forma: « Sapiens operator perficit opus suum breviori via qua potest » (2).

Dalla legge poi del minimo mezzo derivano altre quattordici leggi che sono come quattordici conseguenze, nelle quali la Provvidenza divina è giustificata contro le più svariate obbiezioni.

Le accenneremo brevemente in seguito.

---

(1) « Et quod potest fieri per unum, melius est fieri per unum quam per plura. Quod sic declaratur: Sit unum, per quod aliquod fieri potest, A; et sint plura, per quae similiter illud fieri potest, A et B. Si ergo illud idem quod fit per A et B, potest fieri per A tantum, frustra ibi assumitur B; quia ex ipsius assumptione nihil sequitur, cum prius illud idem fiebat per A solum. Et cum omnis talis assumptio sit ociosa sive superflua, et omne superfluum Deo et Naturae displiceat, et omne quod Deo et Naturae displicet sit malum, ut manifestum est de se; sequitur, non solum melius esse fieri per unum si fieri potest, quam fieri per plura, sed fieri per unum esse bonum, per plura simpliciter malum. » (*De Monarch.*, l. I, § XVI). A Giustiniano fa dire in *Paradiso* (VI, 12):

D'entro le leggi trassi il troppo e il vano.

(2) *S. Th.*, III, q. IV, a. 5.

Digitized by Google

LEZIONE VIII

Leggi provvidenziali.

1. Leggi provvidenziali riguardanti la creazione. — 2. Legge dell'esclusa superfluità, dell'esclusa uguaglianza e della varietà. — 3. Legge del sintesismo, della continuità, del germe e dell'unità nel divino operare. — 4. Leggi riguardanti la conservazione: legge della necessità delle cause seconde. — 5. Legge della permissione del male: concetto di male: si concilia l'esistenza del male colla bontà divina. — 6. Legge dell'intervento soprannaturale, dell'eroismo e dell'antagonismo. — 7. Legge della celerità e dell'accumulamento dei beni.

1. Le leggi della Provvidenza, derivanti quali conseguenze dalla legge suprema del minimo mezzo, si possono classificare nel modo seguente: sette riguardanti più particolarmente la creazione, ed altre sette riferentisi in modo speciale alla conservazione del mondo nella sua durata successiva.

A) Le prime sono:

a) La legge dell'esclusa superfluità.
b) La legge dell'esclusa uguaglianza.
c) La legge della varietà
d) La legge del sintesismo.
e) La legge della continuità.
f) La legge del germe.
g) La legge dell'unità nel divino operare.

Abbiamo già detto che nell'Iddio sapientissimo e moralissimo non si può concepire un deviamento qualunque

Digitized by Google

da ciò che detta l'intelligenza (1); laonde, se mostreremo che queste leggi son conseguenza di quella del minimo mezzo, la quale sotto il nome di legge di ragion sufficiente è la norma fondamentale dell'intelligenza in ogni operazione, avremo con ciò anche dimostrato ch'esse convengono alla Provvidenza divina.

2. *a)* La *legge dell'esclusa superfluità* si vede subito scaturire da quella del minimo mezzo, per cui Iddio nel creare il mondo niente pose in essere che fosse inutile al fine supremo del mondo ed alla somma totale e massima di bene ch'ei ne volea ritrarre. Tutti gli enti creati, liberi o no, volenti o nolenti, concorrono al fine ultimo verso cui tutto irresistibilmente si avanza: non c'è nulla di superfluo e di vano; onde scrisse bene il dottore di Aquino: *In his quae Providentia debite reguntur non debet*

---

(1) Questa, che a noi par l'unica sentenza ragionevole, è espressa dottrina di S. Tommaso, come s'è visto. Lo Scoto, osserva il Jourdain *(La Philos. de S. Thomas d'Aquin.*[Paris, Hachette, 1858, t. II, p. 103), tenne la sentenza contraria, secondo cui il bene e il male, la verità e l'errore, la bellezza e la deformità, sono *effetti arbitrari* del decreto divino. Il Cartesio esagerò quest'opinione. Tutto ciò che esiste, e come, esiste unicamente perchè Dio volle così. Si direbbe che, secondo lui, Dio poteva fare anche l'impossibile, mentre asserisce che « Dio poteva liberamente fare che tutte le linee tirate dal centro alla circonferenza d'un circolo non fossero uguali ». Il Leibnitz si oppose fieramente a questi assurdi. Non è appunto considerando l'ordine, la sapienza, la giustizia che regna nel creato, che noi conosciamo Dio, ci formiamo il concetto di Dio? Dio è forse un cieco, un despota? No; la sua giustizia è perfetta, suprema la sua bontà. Una volontà, dice bene il Jourdain, che non si attiene a nulla di costante ed immutabile, nè segue che il suo capriccio, è una forza sregolata, che non merita il sacro titolo di Provvidenza » (*Ivi*, p. 359-61).

Oltredichè, queste ipotesi assurde implicano tale sconoscenza intorno alla natura intrinseca delle leggi d'intelligenza e di moralità, che, condotta alle conseguenze ultime ma logiche, viene totalmente a sopprimerle col privarle del loro valore che è assoluto o non è nulla; sicchè verrebbe soppressa pure ogni possibilità per l'uomo di sollevarsi a qualsiasi cognizione di Dio, e nella sua mente sarebbe gettato lo scompiglio e l'anarchia.

Digitized by Google

esse aliquid frustra (1). Era assioma presso gli antichi filosofi che: *Natura nil frusta molitur*, e nelle spiegazioni dei fenomeni era legge il detto comune: *Non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem.* Qualcuno può farsi illusione pensando che a Dio niente costa il fare più o meno. Ma quel bene che potrebbe cavarsi dal superfluo perchè Dio non lo ricaverebbe? Dovrem dire che lo produrrà ugualmente in altro modo? Ma con quest'altro modo Iddio può ricavare un secondo bene, e così via. Quest'illusione è simile a quella che narra il Castiglione di un cortigiano del duca d'Urbino; il qual duca, volendo fabbricare un palazzo e non sapendo ove mettere il materiale scavato per gittare le fondamenta, fu dal detto cortigiano consigliato a far fare una gran fossa per seppellirvelo. E domandando il duca ove si metterebbe il materiale che uscirebbe dalla fossa medesima, quegli rispondeva che si facesse la fossa ancor più grande per farci stare tutto; nè potè mai essere persuaso che più la fossa si scavasse grande e più cresceva il materiale da seppellire e si ripeteva l'inconveniente.

Iddio, pertanto, non ha creato cosa che non sia intieramente utile, poichè ciò non sarebbe dicevole alla sua infinita intelligenza.

b) La *legge dell'esclusa uguaglianza* afferma « non convenire alla sapienza creatrice il produrre più individui intellettivi della stessa specie che, nel loro stato finale, siano perfettemente uguali in tutti i loro accidenti ed in tutte le loro relazioni.

L'amore divino che si muove a creare, quando ha immaginato e creato un individuo intellettivo si compiace nella sua cognizione e nel suo affetto verso quest'ente finito. Ma un altro individuo intellettivo perfettamente e totalmente uguale a questo, e solo numericamente distinto, non presenta nulla di nuovo alla cognizione ed all'amore divino, che ha già per oggetto tutto quel modo

(1) *Contra Gentes*, l. III, c. 72, 7.

Digitized by Google

di essere realizzato; quindi è superfluo. E se è superfluo Iddio non lo crea (1). — Anche questa dottrina è di S. Tommaso d'Aquino il quale scrive: *Particularia sunt propter naturam universalem: cujus signum est, quod in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei* (2). Il che viene a dire che il proprio oggetto in cui tende la intelligenza e la volontà divina non è l'individuo particolare come tale, ma in quanto rappresenta la specie e ne è la realizzazione. Ciò avviene eziandio nella nostra conoscenza e nel nostro amore, i quali non si portano mai all'individuo particolare, benchè sembri. Se fosse sostituita alla terra ed al cielo un'altra terra ed un altro cielo, ma totalmente ed assolutamente uguali, le cognizioni fisiche che abbiamo sarebbero le stesse. Se ad un amico nostro fosse sostituito un altro individuo perfettamente, totalmente ed assolutamente uguale in tutto e per tutto il nostro non affetto cangerebbe.

Il Leibnitz conobbe la legge di cui discorriamo chiamandola *legge degli indiscernibili*, poichè secondo lui non vi possono esser due cose al mondo tanto uguali da essere *indiscernibili*, giacchè, diceva, l'una d'esse sarebbe senza ragione: ma l'estese più che non facciamo noi, applicandola anche agli esseri *non intellettivi* (3). Certo non

(1) Come sia anche impossibile metafisicamente la creazione di più individui intellettivi perfettamente uguali è dimostrato nelle *Stresiane* del Bonghi (R. Bonghi, *Le Stresiane* annotate da G. Morando, Milano, Cogliati, 1898, p. 63 e segg.).

(2) *C. G.*, l. III, c. 76, 6. — Nell'Apocalisse, parlandosi dei giusti arrivati nell'altra vita allo stato di termine, si dice che a ciascuno di essi è dato un nome nuovo che nessuno sa eccetto colui che lo ha: forse si vuol significare l'esperienza del proprio stato diverso da tutti gli altri. La Chiesa di ogni santo dice: *non est inventus similis illi.*

(3) Lo Stoppani intese pure questa legge in questo senso quando scrisse la pagina seguente: « Ancella di Dio e specchio delle sue infinite perfezioni, Natura, in tutto il sistema come nelle singole parti dell'universo, mostrasi gelosa di conciliare l'unità più perfetta colla varietà più inesauribilmente multiforme. Mentre incatenò gli astri con un solo congegno di forze, dipendenti da una prima energia che tutti ugualmente governa; diede a cia-

Digitized by Google

diremo che sia facile trovare fra questi degl'individui affatto uguali, poichè si sa che non s'incontrano agevolmente due foglie simili in tutto: ma avendo questi enti non ragione di fine bensì solo di mezzo, se Iddio per qualche fine avesse d'uopo di creare più individui uguali, non si vede perchè non abbia a farlo. Dunque per gli *enti-mezzo* è legge relativa e condizionata, per gli *enti-fine* è legge assoluta e incondizionata.

c) Corollario della legge precedente è quella secondo cui dev'esser mantenuta la *varietà* in tutta la attuazione e modificazione degli enti. Così la varietà dell'universo che costituisce tanta parte della sua bellezza *(varietas delectat, variata placent)* è ridotta a norma provvidenziale della sapienza divina.

3. *d)* La *legge del sintesismo* universale ci mostra come fosse conveniente che Dio nella creazione ponesse gli enti in connessione tra di loro per modo che ne risultasse un tutto armonico. Tanto richiede la legge del minimo mezzo. Infatti si vede che tutte le cose hanno bisogno l'una dell'altra per sussistere, vivere e svilupparsi. L'uomo ha bisogno di alimenti somministrati dai bruti e da' vegetali, ha bisogno d'aria per respirare, di luce per vedere, ha bisogno de' suoi simili per svilup-

---

scuno di essi forma e condizioni diverse, assegnando certamente a ciascuno un diverso scopo, e facendone per conseguenza un mondo diverso da tutti gli altri mondi. Credo che l'affermarlo *a priori* non sia nè stoltezza nè temerità; poichè quanto della natura ci è noto, si accorda a mostrarci questa grande *legge del minimo mezzo* che presiede a tutto l'universo, ed esclude recisamente il *bis in idem:* questa legge supremamente regale, così conforme al concetto di un Creatore infinitamente potente, sapiente e buono, che, con un sistema di economia senza eccesso e senza difetto di sorta, senza superfluità e senza deficienza, nell'unità di uno scopo supremo, accessibile soltanto alla sua mente che tutto l'essere comprende, collega l'infinità degli scopi. In questo sistema nulla vi può essere di perfettamente uguale. Fin dove arriva del resto il nostro sguardo, ancora così miope, benchè armato di lenti così poderose, non vede affacciarsi un astro, il quale non mostri in sè stesso qualche cosa che lo fa diverso dagli altri ». (*Cosmogonia Mosaica*, Milano, Cogliati, 1892. p. 216-7).

Digitized by Google

pare le sue cognizioni ed i suoi affetti, per esercitare le virtù sociali tanta parte delle virtù umane, per moltiplicarsi, ecc. Similmente dicasi degli altri viventi, e in proporzione degli altri enti in generale, alla cui sussistenza e sviluppo concorre, si può dire, l'universo tutto. — Ora è vero che se Dio avesse voluto separare un ente dall'altro l'avrebbe potuto conservare a forza di miracoli della sua onnipotenza: ma in tal caso le attitudini di cui son forniti gli enti di giovarsi e sostenersi l'un l'altro sarebbero rimaste inutili; vi sarebbe stato dunque un immenso dispendio inutile e superfluo di attività, contrario alla legge del minimo mezzo. Perciò, come dice Dio nel Genesi, non era bene che l'uomo fosse solo: e in generale che nessun ente fosse isolato e dissociato dagli altri senza possibilità di giovarsi e di completarsi a vicenda.

Con questa legge si risponde a un'obbiezione volgare, di cui s'è fatto interprete il Lange, contro la sapienza divina. Se un cacciatore, egli dice, per uccidere una lepre esplodesse in un gran campo milioni di fucili in tutte le direzioni, nessuno stimerebbe questa una cosa sapiente. Ora la scienza c'insegna che per la conservazione della specie vengono generate gemme, germi, uova, semi in numero grandissimo, di cui la maggior parte perisce: ed anche nell'ordine intellettuale, moltissimi ingegni per la povertà, negligenza, contrarietà delle circostanze non possono svilupparsi e periscono precocemente (1). Questo par contraddire anche alla legge dell'esclusa superfluità. Per rispondere si potrebbe osservare che l'inutilità dei semi e germi e uova che periscono è ben lungi dall'essere dimostrata, giacchè, se non altro, concorrono a formare il terriccio e il nutrimento dei viventi: e quanto all'ordine intellettuale si potrebbe dubitare se non forse quest'ingegni siano impediti dallo svilupparsi appunto perchè non adatti all'ambiente e non conformi al disegno provvidenziale. Ma colla scorta

(1) Fred. Alb. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 2. Aufl., p. 246.

Digitized by Google

della legge del sintesismo la risposta è più evidente. Il Lange, per costruir meglio il mondo secondo il suo concetto, avrebbe dovuto spendere in un senso molto più di attività che non ne avrebbe risparmiato nell'altro. La gallina avrebbe fatto soltanto un uovo o due, ma egli avrebbe dovuto custodirli da tutte le influenze del mondo esterno affinchè non venissero rotti o guasti. L'albero avrebbe prodotto un solo frutto con un sol seme, ma egli avrebbe dovuto metter le piante in serre apposite, lungi dalle intemperie e dagli animali. Questo non contraddirebbe ad ogni concetto di sapienza, alla legge fondamentale del minimo mezzo?

e) Non potendo Iddio senza contraddizione creare una quantità infinita di esseri contingenti per la limitazione e finità inerente alla natura stessa del contingente, rimane che ne abbia creato una quantità finita. Ma prendendo questa determinata quantità come un dato positivo, la legge del minimo mezzo ragionevolmente esige che Dio quel tanto di entità che si proponeva di creare lo disponesse e distribuisse in modo, creandolo, che potesse dare tutto il bene di cui era capace.

Ora l'entità che Iddio si propose di creare risulta da più specie di cose, delle quali le specie elementari e primitive a noi note si riducono a tre:

1.ª Gli *elementi materiali.*

2.ª I *principî sensitivi.*

3.ª I *principî intellettivi.*

Dovea dunque Iddio comporre di quelle tre specie elementari tutti gli enti che ne fossero potuti uscire, congiungendole in tutti i possibili modi, appunto perchè ogni loro accozzamento è un'entità nuova onde la suprema sapienza poteva ricavare alcun bene, meno se qualche combinazione non si potesse comporre (il che par difficile a pensarsi in una sapienza infinita) coll'ordine universale, nel qual caso la sua perdita sarebbe giustificata. Da ciò è chiaro che gli enti dovettero esser creati secondo la legge di continuità, cioè che l'universo deve abbrac-

Digitized by Google

ciare una *gradazione continua* di enti dal più semplice al più composto, dall'infimo al sommo, quanto Dio stesso potè organizzarne co' tre elementi sunnominati, ma nella immensità del tempo e dello spazio nei mondi e nelle epoche.

Con questa legge si spiega pure la presenza di animali ritenuti più o meno nocivi, microbi, parassiti, ecc. Anche ammessa la loro natura dannosa (che però la scienza dimostra non esser priva di taluni vantaggi e che ad ogni modo si giustifica pure colla legge della permissione del male), essi possono coesistere in un universo sapientemente ordinato, se l'intervento speciale che esigerebbe la loro soppressione, e l'alterazione delle leggi naturali onde dipende la loro esistenza, fosse cosa contraria alla legge del mezzo minimo.

L'Aquinate scrive: *Ad divinam providentiam pertinet, ut gradus entium qui possibiles sunt adimpleantur* (1). Il Leibnitz, poi, dal suo principio degli *indiscernibili* venne condotto anch'esso alla *legge di continuità*, anzi applicandola alle scienze naturali d'allora, predisse la scoperta dei *zoofiti* quale anello mancante nella catena degli esseri organici. Ma egli propone una tal legge

---

(1) *C. Gentes*, l. III, c. 72, 2. — La non soluzione di continuità nel sistema dell'universo è pure invocata da S. Agostino (*De lib. arb.*, III, 9. — *De Ordine*, I. 7).

Come osservazione di fatto, tuttavia, essa è ancor più antica, poichè risale ad Aristotele: « Il passaggio dagli esseri inanimati agli animati, così egli scrive, avviene nella natura con isfumature così piccole (κατὰ μικρόν), che per la continuità (τῇ συνεχείᾳ) ci si nasconde il limite comune degli uni e degli altri e rimane difficile sapere a quale de' due estremi si debba riferire l'intermedio. Così, dopo la classe degli esseri animati, vien dapprima quella delle piante, di cui l'una differisce dall'altra perchè sembra possedere più vita: la classe intera de' vegetali deve poi parere quasi animata rispetto agli altri corpi, ma nel tempo stesso, rispetto agli animali essa sembra senza vita. D'altronde il passaggio dalle piante agli animali è così continuo (συνεχής), come s'è detto, che per certi esseri che abitano il mare si dubita se siano veramente animali o piante » (*De animal. hist*, VIII, 1 — Cfr. *De part. anim.*, VI, 5).

Digitized by Google

in modo troppo generale (1). Noi osserviamo che fra le tre specie nominate non c'è continuità ma salto; è ben vero che sono mescolate insieme e quasi costipate le une coll' altre, massime nell' uomo, ma tra l' una e l'altra vi è una distanza che, non può varcarsi. Inoltre facciamo riflettere che, anche dentro a una stessa specie di cose, la gradazione non può intendersi in modo che tra una forma e l'altra ci sia una differenza infinitamente piccola, poichè gl' infinitamente piccoli sono astrazioni che in natura non esistono: ma sì nel senso che la differenza sia tanto piccola quanto può essere. Ad esempio, s' intende che siano state create tutte le diverse classi di animali che possono esistere: ma tra l'una classe e l'altra ci possono benissimo essere degli aggruppamenti di materia in forma d' animale in cui però la vita col suo circolo conservatore e riproduttore delle funzioni e con tutte le altre sue esigenze non è possibile. Così pure non c'è continuità fra gli enti contingenti e l'Ente necessario: il che però non rompe la catena se essa deve constare di anelli realmente possibili, giacchè non è tra i possibili che il contingente si avvicini neppure a raggiungere il necessario (2).

Anche Alberto Magno ne tratta nell'opera *De animalibus*, il cui capo 21 è intitolato *De gradibus perfectorum et imperfectorum animalium*. (Cfr. F. A. Pouchet, *Hist. des Sciences Naturelles au moyen âge*, Paris, Baillier, 1853, ch. V, p. 278). Linneo, Buffon e tutti i grandi naturalisti riconobbero questa verità e non fecero che ripetere il detto famoso del Leibnitz: *Natura non facit saltum*. Il detto di S. Tommaso: *Supremum infimi attingit infimum supremi* ricorda un detto più antico del libro *De divinis Nominibus*, attribuito a S. Dionigi Areopagita: *Principia secundorum coniunguntur finibus priorum* (Cfr. G. B. Zoppi, *La parola e il pensiero* ecc., Torino, Botta, 1890, p. 71 esegg.).

(1) « La legge della *continuità* esige che tutti gli esseri naturali non formino che una sola catena, nella quale le diverse classi, come altrettanti anelli, si legano così strettamente le une alle altre, che è impossibile fissare esattamente il punto dove l'una comincia e dove finisce » (Lett. cit. dal Flourens, *Hist. des travaux et des idées de Buffon*, 2ª édit., Paris, Hachette, 1850, p. 35).

(2) Il Leibnitz applicava pure questa legge alla fisica: ma anche qui,

Digitized by Google

f) Or tutti questi enti formanti la serie continua nel modo che abbiam detto furon tutti creati insieme e, quasi direbbesi, adulti? No, per la *legge del germe:* la quale vuole che gli enti venissero creati allo stato involuto e implicito, per non rendere inutile la capacità ch'essi hanno di svilupparsi ed esplicarsi. L'esempio è preso dalla vegetazione. Quindi il progresso di tutte le cose create, che vanno sempre più svolgendosi e perfezionandosi nel tempo e nello spazio, mettendo fuori tutta l'attività che fu creata, per così dire, allo stato latente.

Questo stato primitivo di germe può paragonarsi metaforicamente alla *primavera*, onde forse l'opinione poetica che il mondo fosse creato in primavera, a cui accenna Virgilio:

> Non alios prima crescentis origine mundi
> Illuxisse dies aliumve habuisse tenorem
> Crediderim: *ver* illud erat, *ver* magnus agebat
> Orbis, et hibernis parcebant flatibus Euri

e Dante che denomina la costellazione dell'Ariete *le stelle che erano col Sole*

> ...quando l'amor divino
> Mosse dapprima quelle cose belle (1).

La legge del germe, combinata con la teoria dell'evoluzione che con essa mirabilmente s'accorda, spiega la presenza di quegli organi privi di funzione e quasi abortivi che si trovano in moltissime specie; ad esempio,

---

se per un lato è vero che la natura non fa salti, per l'altro è pur vero che non potrebbe camminare se non facesse dei salti. Il ghiaccio riscaldato a 0° C, fa un salto e diventa acqua: l'acqua riscaldata fa pure un salto diventando vapore. Così la prima cellula è stato un salto della natura, il primo filamento nervoso un altro salto, la prima parola un salto, l'alfabeto un salto, la stampa un salto. L'evoluzione prepara sovente vere rivoluzioni, come le lente oscillazioni del suolo preparano talvolta catastrofi.

(1) Virg., *Georg*, II. 336 e segg. — Dante, *Inf.*, I. — Il Rosmini osserva che, pure nell'ordine soprannaturale, l'uomo venne da Dio costituito nell'infimo grado della moralità, quasi seme onde poi dovesse svolgersi la gran pianta (*Introd. al Vangelo di S. G.*, p. 161).

Digitized by Google

l'occhio rudimentale nelle specie inferiori, e la coda rudimentale nell'uomo. Il fatto, che senza tali leggi pareva un mistero, con queste diventa spiegabilissimo. Gli organi rudimentali hanno servito in passato, o serviranno in avvenire: rispondono, insomma, come osserva Asa Gray, ad una finalità più larga e comprensiva (1). Così pure scrive un altro illustre scienziato inglese: « Se l'ontogenia, ossia la storia dell'individuo, non ci dà risposta, noi ricadiamo sulla filogenia, ossia sulla storia della razza. Organi, che nella vecchia teoria delle creazioni speciali erano inutili e senza scopo, si vedono ora avere la spiegazione nel passato o nel futuro, secondochè sono rudimentali o nascenti. Nulla vi è d'inutile, nulla senza scopo nella natura, nulla dovuto al capriccio o al caso, nulla irrazionale o senza causa, nulla infuori del regno della legge. Questa credenza nell'universalità del regno della legge è la traduzione scientifica della credenza cristiana nella Provvidenza (2) ».

g) Infine, rispetto alle leggi diverse della Provvidenza creatrice, è da notarsi come, amando e creando tutte le cose con un atto unico di volontà intelligente, l'oggetto di quest'atto non si riferisce ad una cosa in separato dall'altra, ad una parte del mondo scompagnata da un'altra, ma si riferisce all'universo nel suo tutto armonico, ed a questo fine ultimo indirizza tutti i fini particolari con somma sapienza. Onde non provvede già alle cose separate in sè stesse, ma in ordine al bene totale, adoperandole come mezzi al suo scopo, e rispettando bensì gli enti intellettivo-morali che hanno ragione di fine, ma componendo questi fini subalterni nel fine supremo e complessivo.

4. *B)* Le leggi esposte, si è detto, son quelle che si concepiscono dover regolare in special modo la sapienza divina nella creazione del mondo. Le seguenti son quelle

(1) A. Gray, *Darwiniana*, Evolutionary teleology.
(2) Aubrey L. Moore, *Science and Faith*, p. 197.

Digitized by Google

che presiedono alla conservazione ed allo sviluppo di esso:

α) *Legge della necessità delle cause seconde.*
β) *Legge della permissione del male.*
γ) *Legge dell'intervento soprannaturale.*
δ) *Legge dell'eroismo.*
ε) *Legge dell'antagonismo.*
ζ) *Legge della celerità.*
ϑ) *Legge dell'accumulamento dei beni.*

α) La nozione di *causa* è, per la natura intrinseca delle cose, parallela e proporzionale a quella di *entità;* giacchè non si può concepire un ente privo al tutto di azione, di attualità: e s'egli ha qualche azione, ha già natura più o men perfetta di causa. *Omnis substantia agit,* come dice il Leibnitz. Onde il concetto di enti che non siano menomamente cause involge, a quel che pare, contraddizione; e quanto più un ente ha di entità, tanto più deve avere di causalità.

Segue da ciò che gli enti più perfetti e completi, (anzi i soli veramente enti i quali partecipano dell'essere nelle sue tre forme, esistono a sè stessi ed hanno ragione di fine), quali sono gli enti intellettivo-morali, siano eziandio quelli a cui la nozione di causa compete in modo più perfetto e più pieno, anzi in modo più proprio ed assoluto.

Ora noi abbiamo veduto che negli enti intellettivo-morali si dirizza specialmente, come in suo termine, l'atto creativo: quindi l'azione di Dio creante, *causa prima* di ogni cosa, è rivolta in particolar modo a produrre questi enti in cui la causalità più pienamente si rispecchia e che sono però a buon diritto chiamati *cause seconde:* nè solo in far ciò risplende la sapienza e bontà divina che prende a fine gli enti più nobili e più degni della natura, ma si sfoggia eziandio la potenza divina medesima, essendo cosa assai più potente il produrre anche una causa sola, che non produrre immediatamente

Digitized by Google

molti effetti (1). Pertanto, se Iddio produce direttamente ed immediatamente queste cause seconde e per mezzo di esse tutte l'altre cose, risulta evidente dalla legge del minimo mezzo che gli sviluppi e i progressi continui dell'universo per tutta la sua durata debbono essere governati e diretti dalle cause seconde medesime a cui è subordinato e che presiedono ad esso. In caso diverso, sarebbe superflua la loro causalità e l'attitudine che hanno per siffatte operazioni, e Dio non ne caverebbe tutto quello che possono dare.

È per la legge del germe e per questa della necessità delle cause seconde che Iddio, invece di creare l'umanità nello stato di perfezione, lascia ch'essa vi si avvicini lentamente per moto proprio, e dotò gli uomini di libertà, affinchè essi stessi fossero autori del proprio bene, quasi come Dio è per virtù propria. Iddio è tutto da sè; le perfezioni che ha, è da sè che le ha: l'*aseità*, come abbiam detto, è uno de' suoi caratteri più eccelsi. Invece le creature sono radicalmente ed essenzialmente da altro, tutto hanno ricevuto dal di fuori, da Dio. Affinchè, dunque, le creature intelligenti si avvicinassero in qualche modo alla condizione divina, almeno per ciò che riguarda il loro aspetto più nobile, e partecipassero a questa interiorità e, se si può dire, *autoctoneità* del bene, specialmente del bene morale, che in qualche guisa scaturisse da loro; volle Iddio stesso, nell'infinita sua sapienza, fornirle di quel libero arbitrio tra il bene e il male che in sè è una imperfezione, ma destinata alla grandezza della creatura. Considerata come mezzo,

---

(1) S. Tommaso dice eccellentemente così: « Non enim hoc est (che vi abbiano cause seconde) ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent: his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra (cap. XXI) ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet » (*Contra G.*, l. III, c. 70 — Cfr. *S. Th.*, q. 72, a. 2).

Digitized by Google

e nello scopo che se n'è ripromesso Iddio può ben dirsi che, in massima, tale libertà era da preferirsi all'impeccabilità, perchè diveniva strumento preziosissimo alla persona creata, con cui essa coopera al proprio perfezionamento, all'acquisto del proprio fine, e diventa sempre più simile a Dio, benchè rimanga ancora a distanza immensurabile dall'*aseità* divina.

5. *b)* La seconda delle leggi provvidenziali riguardanti la conservazione e lo sviluppo del mondo è la *legge della permissione del male*, secondo la quale Iddio permette il male ogniqualvolta il suo intervento per impedirlo sarebbe un'azione non voluta dalla legge del minimo mezzo. E poichè pare a molti difficile conciliare siffatta legge colla bontà e santità divina alla quale il male direttamente si oppone, e spesse volte si suole portare l'esistenza del male nel mondo come obbiezione contro la Provvidenza; fa d'uopo trattare alcun poco tale complicatissima questione (1).

Cominciamo a domandarci: che cos'è il *male?* Il male è la privazione del bene. Non deve sembrare questa una definizione circolare, quasichè anche viceversa il bene sia una privazione del male: poichè il bene è positivo, il male è negativo. L'essere in se medesimo è bene *(ens et bonum convertuntur)*: il male non è essere, ma negazione dell'essere, e perciò esso non può trovarsi nell'Essere infinito, ma nell'ente finito soltanto a cagione de' suoi limiti. Quindi è che nel linguaggio il male è sempre additato come una deficienza *(de-ficere, de-linquere*=mancare, venir meno; *perversità, errore*= mancare al fine, storcersene: *dis-ordine, dis-orbitanza, iniquità, em-pietà, ne-fandezza, ne-fas*). La limitazione delle cose create è quella che apre il varco alla possibilità del male, e quindi Iddio stesso non può fare che il male

(1) È antica nel mondo la domanda: *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?*

Digitized by Google

non sia possibile, come non può fare che le cose finite siano infinite. Pertanto il male non è l'essere, non è una sostanza, nè una qualità positiva dell'ente, ma bensì qualche cosa di negativo, ed è meglio dire che esistono *enti mali* che non il *male*.

Rischiariamo ancor meglio i termini:

a) Negazione — in generale significa la mancanza o non esistenza di checchessia.

b) Limitazione — ha un significato meno esteso, indica cioè *la negazione di qualche entità considerata come parte d'un'altra*, la quale se non è necessaria a quest'altra, anzi esclusa dalla natura della medesima, si chiama *limitazione naturale*.

c) Privazione — ha il senso ancor meno esteso di *limitazione contro natura*, indicando la mancanza di un'entità richiesta dalla natura della cosa. Per esempio il fine dell'atto, che è richiesto dalla natura dell'atto medesimo (*privazione* di un'azione che sbaglia il suo fine, errore del tiratore, dello scienziato, ecc.).

Pensando ad un uomo che non esiste, ma solo potrebbe esistere, si pensa ad una *negazione:* pensando a ciò che manca ad un uomo che è, ma che non entra nella sua natura (per es. le ali, o un'intelligenza maggiore, ecc.) si pensa ad una *limitazione naturale:* pensando finalmente ad una mano di cui un uomo fu privato o a qualunque altra cosa che potrebbe e dovrebbe avere, secondo la natura sua, si pensa ad una *privazione*, epperciò ad un male dell'uomo (1).

La *limitazione naturale* fu detta dal Leibnitz *male metafisico*, impropriamente (2). Male vero e proprio è soltanto

---

(1) Rosm., *Teodic.*, n. 192.

(2) Potrebbe scusarsi coll'osservazione che la limitazione naturale negli enti intellettivo-morali è come un inizio, non colpevole, di immoralità; in quanto che nel caso possibile di lotta fra il soggetto limitato e la giustizia oggettiva, quello non si può naturalmente sacrificare del tutto e assolutamente a questa fino ad annullarsi se fosse necessario. Nell'essere infinito tale lotta non è possibile (*Ottim. e Pessim.*, p. 462 e segg.).

Digitized by Google

la *privazione*, la quale se si verifica nelle creature sensibili produce il dolore, e si chiama male di pena o *male eudemonologico* (per contrapposto al bene eudemonologico, bene di felicità) e anche, secondo il Leibnitz, *male fisico:* e se si verifica nelle azioni che si fanno dagli enti-intellettivo-morali disformi dalle leggi della intelligenza e della moralità produce l'errore e il peccato, e si chiama male di colpa o *male morale*, così appellato pure dal Leibnitz che esprime la sua sentenza in queste brevi parole: « Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. » Il *dolore* è una privazione nel sentimento, ed avviene quando il termine in cui finisce stabilmente l'atto del sentimento è guasto e tolto via in parte, producendo una lotta con cui il principio senziente tende a ricuperarlo e reintegrarlo, quasi uno sforzo che fa di rimuovere da sè questi limiti posti al suo natural sentimento (*Psic.*, lez. XXVII). Il *peccato* è una privazione nella volontà intelligente che invece di battere col suo atto nel vero, nell' essere, nel bene additato dal lume di ragione, va a finire nell' errore, *immagini di ben seguendo false* e cadendo fuori del suo naturale oggetto.

Ora si può vedere che Dio, se colla sua potenza non poteva assolutamente impedire quello che impropriamente fu detto *male metafisico*, giacchè la natura del mondo contingente è essenzialmente limitata, e non può non essere tale senza assurdo; per la sua sapienza, doveva permettere l'esistenza del male sotto queste due forme, se esso poteva concorrere alla maggior somma totale del bene finale che Iddio riguarda nel suo complesso per l'unità del divino operare: il che si vede pur derivare necessariamente dalla legge di *varietà* che vuole attuati tutti gli atteggiamenti possibili, anche difettosi degli enti; dalla legge di *sintesismo* per cui tutti gli enti si premono a vicenda angustiandosi e danneggiandosi alcune volte nel loro attrito; dalla legge della

Digitized by Google

necessità delle cause seconde le quali non è maraviglia che per la loro limitazione naturale abbiano ad avere atti difettivi. Un mondo in cui Dio intervenisse continuamente per sospendere l'azione delle leggi naturali affinchè non producano effetti mali, oltrecchè non sarebbe un mondo creato secondo la legge del minimo mezzo, sarebbe un mondo senza stabilità, senza leggi, e la scienza stessa non sarebbe possibile. Ma nella permissione del male, il bene, anzi il maggior bene è unicamente inteso da Dio, ond'è che alfine esso solo deve avere il trionfo. La bontà divina è dunque per queste osservazioni messa al sicuro da ogni attacco.

Ve ne sono, tuttavia, anche delle ulteriori, ricavate dalla relazione tra il male fisico e il male morale e dall'origine dell'uno e dell'altro. Restringiamoci a parlare dell'uomo soltanto, perchè il male fisico negli animali non intellettivi, chi vi rifletta, non ha ragione di male. Il dolore, infatti, preso nel suo più compito significato non soltanto di privazione nel sentimento, ma di privazione che il soggetto apprende ed a sè riferisce, è sol proprio dell'uomo che esiste a sè stesso mentre si afferma colla intelligenza e pronuncia la solenne parola *Io*. Lo stesso è del piacere. (Cfr. *Psicol.*, lez. XXVII, p. 402 e segg.) Perciò è ovvia una prima osservazione. Lamentarsi dell'esistenza del dolore nell'uomo è lamentarsi dell'esistenza della *coscienza* in lui. Ora non è evidente che la coscienza è un bene, una perfezione? Solo i pessimisti e gli esasperati in qualche momento più difficile possono considerare un bene l'abolizione totale della coscienza e desiderare d'esser cangiati in pietre o in bruti. Inoltre la coscienza del dolore è quella che ci dà indizio del disordine corporeo e stimola a ripararvi. Nella *Psicologia* s'è accennato a questa funzione del dolore (lezione XXX, p. 465), e si direbbe che la Provvidenza unendo il dolore alla imperfezione, ha, in qualche modo, incaricato il male di combattersi e distruggersi da sè stesso, ha unito il rimedio al male.

Digitized by Google

Un'osservazione, però, di maggior importanza è la seguente. Sembra certo che se l'uomo non si fosse fatto liberamente autore del suo male morale non sarebbe a lui sopravvenuto alcun male fisico, poichè non sarebbe stato conveniente alla divina santità, che una natura al tutto innocente venisse pur momentaneamente afflitta: Dio avrebbe dovuto intervenire con una cura particolare anche a costo di moltiplicare i miracoli su' suoi passi. Ma poichè l'uomo colla sua libertà fabbricò il proprio male morale, cessò una tale convenienza e si effettuò pienamente la legge ontologica che è nella natura stessa delle cose, secondo la quale al male di colpa deve susseguire il male di pena a sanzione della giustizia violata. E così la dottrina del fallo originale, che, intravveduta nelle antiche tradizioni, si trova intiera nel Cristianesimo, scioglie il problema del male e spiega la storia dell'umanità. Onde se a quello si aggiungono i falli attuali e individuali possiamo dire a ragione col poeta:

....nostrorum causa malorum
Nos sumus....

S'insisterà ancora: ma Dio poteva fare a meno di dare all'uomo la libertà, dal momento che sapeva l'uso cattivo che questi ne avrebbe fatto. Rispondiamo: Dio ci avrebbe privati con ciò di una qualità nobilissima per la quale l'uomo è perfezionatore di sè stesso ed entra, per così dire, a parte col Creatore in dare a sè stesso compimento. Con essa l'uomo demerita, ma merita altresì, e Dio ce l'ha data in favore del merito, non del demerito: il merito, il bene ha pesato di più sulla bilancia divina che non il demerito, il male. Il libero arbitrio scava un abisso fra il Creatore ed i peccati della creatura. L'intenzionalità malvagia è nella creatura; in Dio non c'è che l'intenzionalità buona e fattrice del bene. Nel Vangelo è detto: *Necesse est ut eveniant scandala* (ecco la legge provvidenziale della permissione del male): *vae autem illi per quem scandalum venit* (ecco la libertà umana responsabile, imputabile, punibile).

Digitized by Google

Iddio non ha fatto lui il male, perchè quando opera egli fa il bene, e il male non è una sostanza da potersi creare. Come suol dirsi, *malum habet causam non efficientem sed deficientem*, onde Dio non può esserne causa perchè in lui non vi ha deficienza alcuna. Iddio soltanto ha dato all'uomo un bene da cui questi, per sua sola colpa ha cavato il male, onde si legge nel celebre *Manuale* dello stoico Epitteto che *sicut aberrandi causâ meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo exsistit.*

Qualcuno dirà ancora che almeno Dio poteva intervenire nel punto che la libertà umana stava per cedere al male, e impedirne la caduta: impedire il male morale, e con esso tutti i mali, anche senza violare l'umana libertà. Certamente poteva farlo. Ma si dimentica troppo facilmente la legge del minimo mezzo, secondo la quale Iddio non opera se non in quanto la sua azione produce il massimo frutto. Ora chi può dire che una tale azione di Dio era proprio spesa il meglio possibile? Anzi essa avrebbe impedito molti beni e rese inutili molte attività: per es. nei mali fisici l'esercizio di tante virtù (pazienza, fortezza, coraggio, *virtù della forza;* carità, compassione, devozione, abnegazione, *virtù della dolcezza* (1)), e nei mali morali, oltre agli altri, quel supremo bene che ad essi tutti s'innestò, qual è la Redenzione che portò il genere umano, come s'esprime il Manzoni, *oltre l'antico onor*, e per cui la Chiesa canta *O felix culpa!*

Per questo riguardo si può intendere come il dolore ha potuto sembrare un bene agli stoici ed i poeti l'abbiano esaltato.

L'homme est un apprenti, la douleur est son maitre

dice il francese Alfredo De Musset, e in genere si po-

(1) Queste virtù si compendiano nell'adesione della volontà umana alla volontà divina, la quale adesione imparò pure, secondo l'ardita parola di Paolo, per nostro esempio, lo stesso Cristo dalle sofferenze patite: *Didicit ex iis quae passus est obedientiam* (*Hebr.* V, 8).

Digitized by Google

trebbe dire del valore morale del dolore ciò che il nostro Dante dice del dolore teologico:

Il buon dolor che a Dio ne rimarita.

Il Giusti richiama l'alto insegnamento del pianto e la dolcezza delle lacrime in una sua poesia ove sono pure i versi:

Liberamente il forte
Apre al dolor le porte
Del cor, come all'amico;
E a consultar s'avvezza
Il consigliero antico
D'ogni umana grandezza (1).

Si tolga il male e saranno essiccate le radici del bene, si sbandiscano i poveri e sarà soppressa la classe dei benefattori; non si versino lacrime e si avrà una umanità senza cuore; si tolgano dal mondo le offese e non vi saranno più anime generose; si appianino tutte le difficoltà e al mondo non rimarranno che degli indolenti immersi nell'ozio di una Capua universale. Con ragione, pertanto, il Fogazzaro in una sua conferenza considera il male come fattore importantissimo di evoluzione e di perfezionamento, adatto cioè alle mire di un'alta sapienza. Al che non si oppone il concetto di un'alta giustizia, se per l'origine sua radicale esso male è dovuto alla libera volontà che l'ha introdotto nel mondo: e se per l'ineguale distribuzione sua, cagionata talora dalla limitazione delle leggi naturali, vi è un equo e certo infinitamente generoso compenso in una vita av-

(1) Nel suo significato letterale questa poesia del Giusti *Al medico Carlo Ghinozzi contro l'abuso dell'etere solforico* è certamente esagerata, poichè non sarà mai benedetta abbastanza la memoria di coloro che primi scopersero gli anestetici a sollievo dell'umanità sofferente, e il valore morale del dolore non deve impedirci di lenirlo agli altri ed a noi stessi, massime quando raggiunge un grado intenso di esasperazione. Ma l'intento civile del poeta è lodevole, in quanto mirava a scuotere dalla neghittosa indolenza il popolo della Toscana e d'Italia.

Digitized by Google

venire, a cui apre la via il supremo dei mali e dei dolori, la morte (1).

Alla domanda perchè mai Dio permetta il male (morale) si son date parecchie risposte.

Gian Giacomo Rousseau, in un passo sovente ammirato e alquanto declamatorio dell'*Emilio*, scrive: « Mormorare di ciò che Dio non c'impedisca di fare il male, è dunque mormorare di ciò ch'Egli ci ha fatti di una natura eccellente, di ciò ch'Egli diede alle nostre azioni la moralità che le nobilita, di ciò ch'Egli ci dà il diritto alla virtù.... Che? per impedire all'uomo di essere cattivo, doveva Egli limitarlo all'istinto e farlo bestia? » No, osserva un moderno ed acuto scrittore, il Ferraz; ma Dio poteva limitarlo alla ragione e farlo angelo; poteva illuminarlo dippiù, ispirargli pel bene morale (bene oggettivo) quell'amore energico che invece ha per il bene soggettivo. « O Dio dell'anima mia, aggiunge il Rousseau, io non ti rimprovererò mai di averla fatta a tua imma-

---

(1) Lo Stoppani, rispondendo a uno scrittore che negava la Provvidenza per la ragione che l'economia della natura è fondata sulla morte dei viventi, esclama: « Stiamo a vedere che anche i bachi hanno le ragioni di persona, e il diritto all'immortalità ed all'apoteosi! Non si confondano anzitutto le bestie che hanno ragione di mezzo coll'uomo che ha ragione di fine. Per ciò che le riguarda s'è detto abbastanza dove si parlò di quel sistema di subordinazione di tutto il creato. Quanto all'uomo, poi, che cos'è cotesto lagnarsi della natura, accagionandola dei nostri mali? Quasi le umane miserie non avessero radice per la massima parte appunto nella colpevole infrazione delle sue leggi, e tutte in una ribellione volontaria all'Autore stesso della natura, consumata dall'uomo; *per peccatum mors:* quasi noi sapessimo, che questa è una terra d'esiglio; *che qui non abbiamo*, come dice S. Paolo, *una stabile città, ma una futura ne cerchiamo*. No; natura, provvida anche in questo, non permette che noi ci addormentiamo nel presente, dimentichi dell'avvenire, ed è sua voce quella con cui ci grida il divino poeta:

Non v'accorgete voi che noi siam vermi
Nati a formar l'angelica farfalla,
Che vola alla giustizia senza schermi?

...Vi siete rintanati sotterra come la talpa, e gridate che il mondo è buio! » (A. Stoppani, *Trovanti*, Milano, Agnelli, 1881, p. 258-9).

Digitized by Google

gine, affinchè io possa esser libero e felice. » Benissimo, risponde nuovamente il Ferraz; ma voi potreste rimproverargli di non aver tracciato in voi un'immagine sua più rassomigliante, di non avervi reso migliore e felice quanto desiderate di esserlo (1).

Per S. Agostino la risposta si avrebbe invece nell'armonia universale, nella gradazione delle cose, per la quale dovendo esistere esseri di tutte le sorta senza soluzione di continuità nella gran catena del creato, doveva esserci una natura intermedia appunto tra l'angelo e la bestia (2). E certo questa è una legge luminosa che il Leibnitz prima e poi il Rosmini accolsero ed illustrarono nelle rispettive Teodicee. Ma ad essa bisogna pur aggiunger quell'altra messa tanto in luce nella Teodicea di quest'ultimo, secondo la quale era degno che le creature razionali (e nella dottrina cristiana anche gli stessi angeli) mediante la libertà bilaterale fossero cause vere, volenti, consapevoli, libere, della propria perfezione morale e dello stato di felicità che la giustizia alla virtù decreta. Lo spiritualismo non può additare altro fine alla vita presente che questa cooperazione delle volontà umane, degli enti razionali, colla causa prima, con Dio, a si nobile intento: il qual fine congiunge in uno l'amore della virtù per se stessa, e la soddisfazione, che sarà il paradiso della coscienza, d'averla liberamente e disinteressatamente amata. Così il poeta spagnuolo Calderon fa dire al Creatore dell'universo:

> Ben io più che un difetto, al guardo mio
> Manifesto, correggere potrei:
> Ma un'energica possa io diedi all'uomo
> Ed un forte volere, onde vincendo
> Del male i germi, coll'oprar da forte
> Ciascun nobilitar puote se stesso (3).

Il male adunque è la parte oscura di un'evoluzione, la

(1) M. Ferraz, *De la psychologie de Saint Augustin*, 2e édit., Paris, 1869, p. 402-3.

(2) *De lib. arb.*, l. III, c. 9. — *De Ord.*, l. I, c. 7.

(3) Calderon, *Il grande teatro del mondo.*

Digitized by Google

cui parte luminosa trovasi specialmente nell'al di là, nella felice antitesi tra il presente ed il futuro.

Si potrebbe tuttavia ancora insistere, e domandare perchè mai Iddio, che può muovere la volontà senza menomarle il libero arbitrio, non abbia impedito sempre il male morale, pur lasciando alla volontà medesima la libera causalità e la coscienza di questa. Ma qui ci risponde tutta insieme la Teodicea, tutte le nozioni che noi ci siam potute formare intorno alla sapienza e provvidenza del Supremo Fattore. Nessuno potrà dimostrare che sia possibile una combinazione tale dell'universo in cui il male sia del tutto escluso, od almeno che tal combinazione sia conforme alle leggi di una sapienza infinita. All'incontro, siffatto quesito, arduo per ogni intelligenza limitata, è stato da Dio sapientissimo risolto così: *che da una data quantità d'azioni si trae una somma maggiore di bene puro permettendo che i beni vadano accompagnati da alcuni mali, che non sarebbe la somma di quei beni a cui nessun male andasse commisto.* Il che esprimono le celebri parole di S. Agostino: *Deus satius duxit de malis bona facere, quam nulla esse mala permittere* (1).

Perciò è da dirsi che la *legge della permissione del male* conviene alla sapienza divina.

6. *c)* Terza legge, nella categoria di cui parliamo, è quella *della possibilità e convenienza di qualche intervento soprannaturale.* Segue dal detto. L'intervento immediato di Dio nello sviluppo del mondo è soltanto possibile e conveniente in qualche caso, quando cioè per ottenere il fine totale e supremo è necessario un effetto sproporzionato alle forze della sola creatura ed alle attività sue naturali, poichè in tal caso è salva la legge del minimo mezzo. Non altrimenti Orazio, parlando delle rappresentazioni teatrali che riproducono le scene del mondo, dice:

Nec Deus intersit nisi dignus vindice nodus
Inciderit.

(1) Rosm., *Teodic.*, n. 476.

Digitized by Google

Così la percezione positiva di Dio e la comunicazione diretta e immediata con Lui è impossibile alla creatura se Dio stesso non le si comunica e non le si dà a percepire gratuitamente. Dunque la percezione di Dio, che, sebbene oscura e confusa, sublima l'uomo e lo colloca nell'ordine soprannaturale, esige un intervento divino, immediato e sopra natura: che è quell'operazione dai Teologi appellata *grazia*.

d) Quarta legge è quella *dell'eroismo* ossia *degli estremi*. La differenza tra l'operare degli uomini comuni e degli eroi è questa appunto; che mentre i primi non escono dalla via battuta e osservano la mediocrità, gli eroi spingono il bene ed il male, secondo che son buoni o malvagi, fino all'ultimo estremo, non arrestandosi a metà nell'intrapresa, ma recandola a tutto quel compimento di cui essa è capace e di cui hanno il vivo tipo nella mente. I quali perciò se son buoni sono ottimi; se mali pessimi, come dice la sentenza: *Corruptio optimi pessima*. Or così opera sempre Iddio, che è certamente il massimo e l'ottimo fra gli eroi, e si dice nella Scrittura che *tocca da un estremo all'altro fortemente e dispone tutto soavemente* (1).

La *forza* del divino operare risplende nell'ottenimento d'ogni effetto che si propone: la *soavità*, nel conseguirlo, lasciando libero il corso delle cause seconde anche quando sono in apparenza contrarie. — Se si considera il *fine* si vede ch'esso tocca l'estremo essendo appunto un effetto massimo rispetto ai mezzi, e deriva dall'unità del divino operare, volto tutto a quest'effetto. Se si considerano i *mezzi* si vede che Dio per la legge di varietà, di sintesismo, di continuità, tocca gli estremi mettendo in opera

(1) *Sap.*, VIII, 1. — Sugli eroi è noto il bel libro dell'inglese Carlyle. Però gli eroi umani hanno spesso un debole, il tallone d'Achille, e c'è un proverbio francese secondo il quale nessuno è grande *pour son valet de chambre*. Iddio no, e di lui dice S. Agostino *magnus in magnis non exiguus in parvis:* anzi, considerata la legge del minimo mezzo, *in minimis maximus Deus*.

Digitized by Google

tutti gli enti possibili, anche i mali, che nelle sue mani sono ordinati come tanti istrumenti con cui, pur mantenendo le loro attività, si arriverà a quel fine. — Iddio tocca gli estremi nella sfera dell'*essere reale*, creando tutti gli anelli in ciascuna specie da un capo all'altro della catena e svolgendo tutte le loro attività: nella sfera dell'*essere ideale*, ponendo tutti gli enti ordinati con intelligenza e cospiranti ad un fine: nella sfera dell'*essere morale*, facendo che l'unico scopo di tutti gli enti sia il massimo *bene morale-eudemonologico* che possano dare; e che tutta la mole dell'essere reale, benchè cieco, e tutto il complesso degli esseri intelligenti, benchè liberi, servano all'essere morale, contribuiscano a produrlo nella maggior copia possibile, a felicitarlo ed a rendergli onore. Infine tocca gli estremi anche in ciò, che fa servire tutto l'ordine naturale al soprannaturale e fa discendere il Verbo dalla sua altezza infinita fino ad esser l'ultimo tra gli uomini e trarre a sè tutto il genere umano, compiendone così la più grande elevazione e sospingendolo al massimo bene nella persona di Gesù Cristo.

e) Quinta legge è quella *dell'antagonismo*, che discende dalla precedente; poichè, essendo tutti gli enti svolti nelle loro attività nei sensi più contrari fino agli estremi, dovea aver luogo la forma del male graduata fino al più profondo possibile, e così la forma del bene fino alla più alta cima, quasi come due campi tendenti a prevalere l'uno all'altro e in fiera lotta tra loro.

È opinione accreditata che il massimo bene dell'umanità (la Redenzione) abbia avuto luogo quando questa era caduta più in fondo, come espresse il Manzoni nel suo Inno sul Natale: *Qual masso che dal vertice*, ecc. La rivoluzione francese scoppiò dopochè i mali del dispotismo si erano fatti più acuti e sui popoli ne pesavano più le terribili conseguenze. A questa, che sotto un certo rispetto fu anche un gran male colla sfrenata licenza in cui degenerò, successe la dittatura napoleonica. E così via. La legge di continuità, come s'è detto, non esclude

Digitized by Google

i grandi salti e i grandi rivolgimenti nella storia o nella natura.

E quanto alla natura, lo Stoppani dimostra nel suo *Exemeron* che la legge di antagonismo, su cui si sostiene tutta l'economia del globo terracqueo, si risolve in una legge di mutua cooperazione o, come noi diremmo, di *sintesismo*, come per l'antagonismo delle pietre si sostiene una vôlta, e le armi si sostengono nei fasci che ne formano i soldati (1).

7. *f)* Sesta legge è quella *della celerità d'operare.* Deriva essa pure dalla legge del minimo mezzo, perchè il tempo è un elemento anch'esso ch'entra a parte della attività di lavoro, come, ad es., nella valutazione della forza, che tanto è maggiore quanto è maggiore la quantità di lavoro meccanico nell'unità di tempo. Quindi il mondo deve produrre il massimo effetto nel minor tempo possibile. *Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia* (2). Si tratta però qui d'una celerità *complessiva*, non parziale per ogni atto ed ogni ente: d'una celerità *relativa* al prodotto totale, non assoluta: d'una celerità *sostanziale* non accidentale; e infine di una celerità *illuminata* che guarda al fine e sa usare all'opportunità la pazienza e la longanimità, virtù del sapiente ancor esse; non come la celerità cieca del senso ch'è impaziente di operare. *Patiens quia aeternus*, si dice di Dio con motto profondo, e il Manzoni ce lo dipinge tale quando scrive che non coglie sempre il perverso *nel superbo viaggio*, ma l'aspetta oltre l'impaziente attesa della fretta umana. Il Rosmini in

---

(1) A. Stoppani, *L'Exemeron*, Torino, Unione Tipografica, 1893, vol. I, p. II, c. 26, e vol. II, p. III, c. 9. — Nella *Purezza del mare e dell'atmosfera* (conf. III) aveva pur dimostrato che le forze apparentemente destinate a demolire i continenti ed a colmare l'oceano, son quelle che, nel circolo formidabile delle trasformazioni terrestri, giovano a intrattenere le condizioni della vita nell'acqua e nell'aria.

(2) *Sap.*, VII, 24.

Digitized by Google

questo senso dice pure che ci fa dubitare della Provvidenza divina un triplice nostro difetto: *corta vita, corta vista e corta pazienza.*

Sempre con queste limitazioni e riserve si può osservare col Rosmini che per la legge della celerità i grandi uomini di solito vivono poco su questa terra. Sono *sicut sagittae in manu potentis.* Gesù Cristo muore a 33 anni; Dante a 56; Colombo a 51; Napoleone a 52; Cesare a 56; S. Tommaso a 49; lo stesso Rosmini a 58; Cavour a 51 e l'opera loro resta incompleta, sicchè altri seminano ed altri mietono. Il Leopardi così potè mettere innanzi ad una delle sue poesie più malinconiche *(Amore e Morte)* questo di Meandro ch'è uno dei più malinconici versi di poeta greco:

Muor giovine colui che a' Numi è caro.

Ma si tratta sempre d'una celerità divina che s'accorda anche colle apparenze contrarie, spesso determinate dalle altre leggi della sapienza eterna. Certo nella S. Scrittura si accenna a tale celerità, quando si dice della Parola divina — *velociter currit sermo eius* — e si raccomanda all'uomo: *In omnibus operibus tuis esto velox*, poichè, come anche dice il Petrarca nostro: *Il perder tempo a chi più sa più spiace.* E probabilmente si riferisce a tal legge intesa in tal modo il detto di Hervé-Bazin, valoroso e colto pubblicista francese morto giovane qualche anno fa (1889): « Iddio dà le ali a coloro che non giungerebbero in tempo camminando. »

g) Settima ed ultima legge quella *dell'accumulamento dei beni:* secondo la quale, per la legge degli estremi, o in generale per quella del minimo mezzo, è più conveniente alla divina sapienza governatrice il far sì che i beni si accumulino in alcuni individui, piuttostochè si distribuiscano ugualmente. Questo però salve sempre le norme della giustizia e di una somma equità, elementi primi della bontà e fondamento su cui essa si edifica: salva la provvidenza che Dio ha dei particolari dando a

Digitized by Google

tutti il sufficiente che nessuno lascia infruttuoso se non per sua colpa: salva la legge di varietà e di continuità, per cui gli individui, in cui il bene si accumula, debbono essere ancor essi svariati e concatenati. Premesso questo, la Provvidenza adopera coi beni (diciamo beni morali cui conseguitano gli eudemonologici) a quella guisa che i negozianti adoperano con un capitale da cui vogliono trarre il più gran frutto possibile: vale a dire non lo disperdono a molti trafficanti, ma lo affidano a quelli tra essi che sono più abili.

Siccome, poi, quest'abilità nel nostro caso è la buona disposizione e la buona volontà di farne uso, il che è pure dono di Dio, qualcuno obbietterà se non era meglio che Dio *compartisse* tali buone disposizioni, anzicchè le *accumulasse*. No, per la legge del minimo mezzo. Valga un esempio: mille gradi di buone disposizioni capaci di raddoppiare ciascuna il bene e mille gradi di bene, distribuiti ugualmente a mille uomini danno un guadagno di *mille* gradi di bene: accumulati in uno, mille volte mille, un milione. Aggiungere in un essere intelligente è moltiplicare, non addizionare: se uno è sapiente come tre e potente come quattro, il suo valore sarà dodici e non sette, perchè la sua sapienza può mettere in azione ogni grado della potenza. Anzi osserviamo che, accumulando in un individuo, non solo il frutto è maggiore secondo moltiplicazione, ma, aggiungendosi sempre, il capitale va crescendo in proporzione assai più grande secondo la regola conosciuta in commercio dell'*interesse continuo*. Più ancora, cresce con tale regola non solo il capitale ma l'abilità medesima di trafficarlo.

Anche il volgo dice *oro fa oro*, e guadagna certo di più, in via generale, un ricco che abbia un milione, che non un milione d'uomini aventi una lira, ed anche i ricchi per guadagnar sempre più accumulano in società i loro beni.

La legge dell'accumulamento è dunque, salva la giustizia, una legge di sapienza derivante da quella del

Digitized by Google

minimo mezzo: perciò nel Vangelo è detto *habenti dabitur ei* e Dio nella gran lotta del mondo fa come, per consiglio di Nettuno, facevano i re greci a Troia nella distribuzione delle armi: *le forti al forte, al peggior le peggiori* (1). Certamente vale più un poeta come Dante che cento poetucoli in cui il suo ingegno fosse diviso, e lo stesso dicasi in ogni arte ed in ogni scienza.

---

(1) Così nella traduzione dell' *Iliade* fatta dal Monti (XIV, 453-4). E nell'originale (XIV, 382):

ἐσθλὰ μὲν ἐσθλὸς ἔδωκε, χέρηα δὲ χείρονι δόσκεν.

Digitized by Google

LEZIONE IX

La questione dell'ottimismo ed errori contro la divinità.

1. Questione dell'ottimismo. — 2. Argomenti del Leibnitz ed altri. — 3. Argomenti contrari. — 4. Tra il sì e il no: ottimismo relativo. — 5. Il migliore dei mondi possibili. — 6. Principali errori contro la divinità.

1. Passate in rassegna le leggi sapienziali che si manifestano nella creazione e conservazione del mondo per parte della Provvidenza divina, ci si presenta naturalmente una domanda famosa: Il nostro mondo, l'universo creato e di cui siamo parte, è esso il migliore dei mondi possibili, tanto che Dio non possa o non abbia potuto farne uno più perfetto? — La dottrina che risponde affermativamente a siffatta domanda, sostenendo che il mondo qual' è è l' ottimo fra tutti i possibili, dicesi appunto *ottimismo,* e tale è il significato di questa parola in filosofia.

L'ottimismo del mondo cominciò ad essere sostenuto da Platone e dagli Accademici suoi discepoli, dagli Stoici e da Seneca fra gli antichi; nel medio evo dal celebre Pietro Abelardo; recentemente dal Cartesio, dal Malebranche, e più di tutti, dal Leibnitz.

2. Gli argomenti recati dal grande tedesco in appoggio della sua tesi sono a un dipresso questi:

α) Il *meno bene* ha, in certo qual modo, una cotale parvenza e ragione di *male:* e perciò se Dio non avesse creato il mondo ottimo fra tutti i possibili avrebbe fatto cosa mala sotto qualche aspetto, ciò che è indegno pensare.

β) Dev' esserci una ragione sufficiente per la quale

Digitized by Google

Iddio ha scelto questo mondo a preferenza di tutti gli altri che erano ugualmente possibili, poichè l'intelligenza non opera senza sufficiente ragione. Ora tale ragione sufficiente è chiaro che non può esser altra se non questa, che il mondo nostro ha maggiori gradi di perfezione di tutti gli altri ed è più adatto a manifestare le perfezioni divine che non essi: perciò è il più perfetto e l'ottimo fra tutti.

Essendo, però, stato obbiettato al Leibnitz che nessuna creatura è così perfetta che non se ne possa pensare una più perfetta e Dio non possa farne una migliore, egli rispose ciò esser vero senza dubbio di ogni singola creatura, ma non dell' universo complessivo, il quale è così ordinato che va progredendo all'infinito, acquistando successivamente tutti i possibili e pensabili gradi di perfezione. Dio è la perfezione assoluta, il mondo è la perfettibilità indefinita: come l'asintoto la cui curva si avvicina sempre ad esso senza mai confondersi con esso. In questo senso l'ottimismo è professato non solo dalla scuola leibniziana, ma eziandio da molti altri filosofi specialmente francesi e recenti quali il Bouillier (1), il Javary, il Saisset e Giulio Simon (2).

3. Altri filosofi, però, hanno combattuto l'ottimismo, ed ecco i loro argomenti principali:

α) Il mondo è certamente finito, perchè ripugna che Dio crei l' infinito. Or tutto ciò che è finito non può adeguare tutta la possibilità ed esaurirla, giacchè essa è infinita. Pertanto, oltre le perfezioni finite che il mondo ha, ce ne sono delle altre possibili che potrebbe avere, e se le avesse sarebbe migliore. Quindi il mondo creato non è l'ottimo fra i possibili. Nè vale la scappatoia del progresso continuo e indefinito, perchè esso

(1) *Mémoire sur le vrai et faux optimisme* (*Comptes-rendus de l'Académie des sciences*, t. X, p. 345 e segg.).

(2) *La Religion Naturelle*, 2.ª part., p. 180-1.

Digitized by Google

progresso non è altro se non un'estrinsecazione di ciò che il mondo contiene già implicitamente.

β) Se questo mondo creato è l'ottimo, Iddio non potrà farne uno migliore, ma la sua potenza è tutta esausta in quest'opera finita. Ora, una potenza che può esaurirsi in un effetto finito, anzi che vi si è già esausta, non è infinita. Dunque Dio non sarebbe onnipotente.

4. Tra il sì e il no che diremo noi?

Subito è da escludere l'ottimismo leibniziano in quanto importa una scelta che Dio fa tra tutti i mondi possibili, quasi egli avesse presenti al suo sguardo prima di creare tutti i mondi possibili distinti (numero infinito assurdo) e avesse dovuto paragonarli esitando fra essi (1).

Ma neppure si possono ammettere intieramente le ragioni degli avversarii di questo ottimismo. Certo l'onnipotenza divina non può esaurirsi per qualunque cosa finita ch' ella crei, e nessuna cosa finita può segnare l'ultimo confine dell' onnipotenza e chiudere il varco ad un'ulteriore possibilità; poichè, la serie dei possibili essendo infinita, non può darsi in essa un effetto contingente che sia il massimo oltre il quale non si possa andare, perchè chiuderebbe la serie rendendola finita. Ma la questione fatta in tal modo è troppo astratta epperciò spostata. Si deve porre in un altro modo più completo ed analitico.

Anzitutto: è evidente che Dio non può creare un effetto infinito: la quantità dell' effetto contingente dev'essere certo finita, e noi abbiam detto che bisogna partire da questa quantità finita, qualunque ella sia, come da un dato positivo.

---

(1) La sapienza divina, insegna il Rosmini, non ha alcun *discorso* (*Introd. al Vang. di S. Giov.*, p. 36). I modi co' quali l'ente finito potrebbe, se fosse creato più perfettamente, imitare l'infinito (costituire un universo) rimangono indistinti nella sussistenza divina (*Iri*, p. 35 e segg. — Cfr. *Rinnov.*, p. 614 e segg.; *Stresiane* di R. Bonghi, p. 60-1).

Digitized by Google

Ciò posto, da questa quantità finita di effetto si può ricavare un frutto di bene svariato e più o meno grande a seconda che è ordinato e disposto più o meno sapientemente, ma non mai un frutto infinito, perchè il finito non può dar l'infinito. Non potendo esso dar un infinito, ci sarà nella sua finità un massimo di bene possibile a ricavarsi da esso, oltre il quale non si può procedere. Come, data la forza di un motore, per la disposizione dei congegni e delle forme di una nave si può ottenere maggiore o minor velocità, dal minimo che sarebbe la immobilità d'un moto rotatorio a un massimo che danno le formole della matematica; come, dato un milione per costrurre un palazzo, questa somma si può impiegare più o meno bene; come la stessa forza cerebrale si può consumare nei sogni scomposti d'un ubbriaco o nelle alte fantasie di Dante: così è del mondo, relativamente alle entità di cui si compone. Ora diremo forse che Iddio non ordinerà le cose in modo da ottenere l'effetto massimo? Sarebbe come andar contro alla legge della sapienza che dal minimo mezzo spreme tutto il massimo di bene e di frutto che può dare. Dunque noi non diciamo che la divina potenza non possa creare più o meno: affermiamo soltanto con tutta certezza che qualunque quantità di effetto voglia essa produrre, da questo poi la sapienza deve ricavare il massimo frutto, se no avrebbe fatto un superfluo stolto.

In questo modo l'ottimismo che difendiamo non è l'*ottimismo assoluto* in se stesso, ma l'*ottimismo relativo* al mezzo ch'essa Provvidenza adopera, in quantochè da questo mezzo non si potrebbe cavare in nessun altro modo un fine maggiore, da questi enti creati non si potrebbe formare un mondo migliore. In relazione a questi è perciò un mondo ottimo (1). — Si potrebbe

(1) Quantunque non si possa ammettere, scrive il Rosmini, l'ottimismo a quel modo generale che Leibnizio l'espresse, tuttavia si può dire che se s'immaginassero tutti i modi possibili, ne' quali la quantità d'azione impiegata ad ottenere il bene che vi s'ottiene non fosse la minima, essi

Digitized by Google

supporre che Dio avesse creato una quantità maggiore di enti e più perfetti, ma anche questi, per la legge della sapienza, avrebbe dovuto ordinarli in modo da cavare da essi il massimo frutto, e quindi quest' altro mondo sarebbe stato ancora ottimo nel suo genere per la relazione che ci sarebbe stata tra i mezzi minimi ed il fine massimo, più del quale non si sarebbe potuto rica-

---

sarebbero tutti posposti dalla divina sapienza a quelli in cui s'ottenesse il bene colla minima quantità d'azione, perchè questa è legge all'operar sapiente essenziale. Onde quel modo nel quale s'impiega la *minima quantità d'azione* ad ottenere il bene è *migliore* di tutti quelli in cui tal legge non si osserva, anzi tutti questi son difettosi, e però non atti ad essere da Dio creati, perchè *Dei perfecta sunt opera* (*Deuter.* XXXII, 4). Può dunque qui applicarsi il dialogo del Valla sulla Provvidenza, così sagacemente continuato da Leibnizio. Per essere brevi lo accenneremo colle parole, colle quali il Fontenelle nell'elogio di Leibnizio lo compendia: « V'ha un dialogo di Lorenzo Valla, in cui quest'autore finge che Sesto, « figliuolo di Tarquinio il superbo, recasi a Delfo a consultare l'oracolo « sul suo destino. Apollo gli predice che violerà Lucrezia. Sesto si lagna « di tal predizione. Apollo risponde non essere sua colpa, sè non essere « che l'indovino, Giove aver tutto regolato, ed a lui doversene far lamento. « Qui finisce il dialogo, dove si vede che il Valla salva la prescienza di « Dio a spese della sua bontà; ma non così Leibnizio; egli continua, se- « condo il suo sistema, la finzione del Valla. Sesto va a Dodona, si que- « rela a Giove del misfatto, a cui egli è destinato. Giove gli risponde, « che basta ch'egli non vada a Roma; ma Sesto dichiara aperto ch'egli « non vuol rinunziare alla speranza del regno, e se ne va. Partitosene, « il sommo sacerdote Teodoro dimanda a Giove perchè mai non ebbe « egli dato a Sesto un'altra volontà. Giove manda Teodoro ad Atene a « consultar Minerva. Questa lo introduce nel palazzo dei destini, ove « sono disegnati in tavole tutti gli universi possibili dal peggiore fino « al migliore. Teodoro vede nel migliore il delitto di Sesto, onde nasce « la libertà romana, un governo fecondo di virtù, un impero utile a una « gran parte del genere umano, e Teodoro non ha più che zittire. » Se invece di dire che gli universi appesi in quadri nel palagio de' destini erano gli universi peggiori e migliori, si dica gli universi in cui non è osservata la legge del minimo mezzo e quelli in cui ella è osservata, e che in questi si trovava il delitto di Sesto, o altri delitti somiglianti, la finzione riesce opportunissima a dilucidare il nostro pensiero. Solamente si osserva che sta nella *libertà* di Sesto andare o non andare a Roma; onde il suo delitto fu libero, non voluto da Giove, ma da lui permesso pel bene maggiore che ne doveva pervenire (Rosm., *Teodic*, 476, n.)

Digitized by Google

vare. Sia che il Creatore si determinasse a creare piuttosto una quantità di enti che un'altra per qualche ragione o per puro arbitrio di sua volontà, è sempre certo che la sua sapienza avrebbe richiesto poi che da quella quantità cavasse il massimo frutto, per il principio della ragion sufficiente essenziale ad ogni intelligenza operatrice e per la legge del minimo mezzo che ne conseguita (1).

5. Essendo però nei possibili mondi immaginabili diverso il rapporto tra i mezzi minimi ed il fine massimo (per esempio nell'uno i mezzi minimi possono avere col fine massimo il rapporto di $^1/_4$, nell'altro di $^2/_7$, in un terzo di $^3/_8$, ecc.), è permesso credere che l'atto di Dio creatore si sia portato direttamente, fra tutti questi mondi ottimi, a quello in cui il rapporto è più grande, e che però questo mondo presente in cui siamo sia ancora l'ottimo fra gli ottimi a tale riguardo: ma ciò non sarebbe già dovuto ad una limitazione dell'onnipotenza divina, bensì alla legge della sapienza la quale non restringe la potenza, ma la dirige. Anzi, se si pensa

(1) Il Jourdain, dopo aver mostrato come in sentenza di S. Tommaso è da rifiutarsi l'*ottimismo assoluto*, spiega poi, come, secondo la dottrina di questo Dottore è da ammettersi l'*ottimismo relativo*. « Infatti, se nella *serie infinita* dei possibili non v'è un termine fisso che il pensiero non possa oltrepassare, si concepisce però che, date le parti componenti un tutto siavi una maniera di ordinarle migliore e più acconcia di tutte le altre. Come colle lettere dell'alfabeto, secondo il modo che sono disposte, possono formarsi meravigliosi poemi quali l'*Eneide* e l'*Iliade*, od opere empie e fastidiose; come una data quantità di pietra può restare in un ammasso o servire ad alzar de' palazzi; come un numero di suoni può produrre un'armonia deliziosa o un frastuono intollerabile; così le parti dell'universo, secondo la volontà del Supremo Artefice, potevano essere gettate a caso, e formare un caos, o essere sapientemente ordinate con peso, numero e misura. Sapiente, giusta e buona qual era quella volontà, tal era la misura che sparse in tutte le sue opere; le distribuì con tanta regola, che la mente creata non può concepirne altra migliore, e che modificando una sola parte si nuocerebbe al tutto. Il mondo non è senza difetto, perchè creato; ma gli stessi difetti concorrono alla sua bellezza: e Dio seppe dappertutto cavare il bene dal male » (*Op. cit.*, t. II, p. 368-9).

Digitized by Google

quel che dice S. Tommaso che in questo mondo c'entrano parti delle quali non può assolutamente esserci nulla di meglio (1), e se si considera che a queste parti tutto il resto del mondo è ordinato, ciò si rende molto credibile, giacchè non sarebbe agevole pensare un ordine migliore di questo. Forse tra l'una e l'altra delle due opinioni (ottimismo *assoluto* e ottimismo *relativo*) non c'è che differenza di parole, giacchè è sempre questione non della potenza assoluta, ma della potenza immedesimata con la sapienza e la bontà; sicchè le obbiezioni che si fanno all'ottimismo assoluto possono ripetersi contro il relativo che i filosofi teisti comunemente ammettono e non possono non ammettere, e in sostanza si riducono all'assurda pretesa che Iddio, potentissimo, sapientissimo, ottimo, potesse essere creatore più potente, più sapiente, più buono. Ma ad ogni modo, se fosse anche possibile un mondo migliore con un'altra quantità di azione creata, ciò non toglierebbe punto quanto diciamo che con la presente quantità di mezzi e di azione il nostro mondo relativamente ad essi è l'ottimo. E dice la S. Scrittura che *Dei perfecta sunt opera,* tanto quelle che ha fatto, come quelle che farebbe in un altro ordine da noi immaginato.

In conclusione: la potenza divina può creare quanto vuole senza mai esaurirsi (di potenza assoluta): ma la sapienza divina da esse cose create cava sempre il frutto massimo oltre il quale non si può andare per la finità di esse cose, e perciò le dispone sempre nel modo ottimo (2). E ciò in cui si compiace Dio non è nella quantità materiale dell'effetto creato, come osserva S. Tommaso, ma nella sua sapiente ed ottima distribuzione ordinata all'ottimo fine (3).

---

(1) Per esempio l'Uomo-Dio, la madre di Dio, la visione beatifica, ecc. (*S. T.*, p. I, q. 25, a. 3, ad 3).

(2) Rosmini, *Teodic.*, nn. 491-2-3; n. 651. — *Introduz. al Vang. di S. Giov.*, p. 34-5.

(3) *S. Th.*, p. I, q. 47, a. 3 ad 2.

Digitized by Google

6. Facciamo ora un breve cenno dei principali errori intorno alla divinità.

Il primo è l'*ateismo* che, secondo l'etimologia, vien definito la negazione di Dio. Sebbene, però, ci sieno i così detti *atei pratici* che vivono ed operano seguendo i ciechi istinti come se nessun Dio esistesse, non è a credersi che ci siano degli *atei speculativi* in senso assoluto, cioè che neghino assolutamente l'esistenza di ogni divinità. L'uomo vede il mondo, lo sente, lo percepisce: o dunque egli crede a un Dio che l'ha creato, oppure crede che nessuno l'ha creato, ma che anzi è eterno e divino in sè stesso. Il principio di causa nella mente umana è tanto evidente e spontaneo, che non si ci può sottrarre: o dunque la causa del mondo è fuori di questo od è in questo: nel primo caso abbiamo il *teismo*, nel secondo il *panteismo* di qualunque nome esso sia. Ciò che si potrebbe pensare d'intermedio è uno scetticismo così assoluto intorno ad ogni realtà non solo, ma eziandio ad ogni apparenza, ch'io credo impossibile possa cadere in intelletto d'uomo (1). Pertanto il *panteismo* è l'errore fondamentale intorno a Dio, e diede origine a tutti gli altri.

La storia delle religioni e delle filosofie c'insegna che il panteismo è di due sorta, secondo che gli uomini, divinizzando l'universo, tennero conto dell'*essere* o della *vita* che sono i due elementi del concetto di Dio già presenti nell'antica tradizione. Nel primo caso si ha un *panteismo idealistico* (delle menti più colte, aristocratiche), che tutto riduce all'essere ideale e comincia colla divinizzazione delle idee fra gli Egiziani ed altri popoli nel periodo religioso, e poi diventa sistema filosofico nelle scuole della Grecia, specie la pitagorica e l'eleatica, finchè raggiunge il suo massimo apogeo nel moderno idealismo trascendentale dell'Hegel. Nel secondo caso si ha il *panteismo realistico* o naturalistico che comin-

(1) *Ottim. e Pess.*, p. 6.

Digitized by Google

ciando dai tempi più remoti vien giù fino a Benedetto Spinoza ed a Giordano Bruno che cantava *Est animal sacrum, sanctum et venerabile mundus* (1). Il materialismo o positivismo o monismo dei nostri giorni altro non è che un *panteismo naturalistico.*

Quest'ultimo panteismo nel periodo religioso diede origine al politeismo, ed ecco in che modo. Deificata la vita, serpeggiante in tutta la natura ed animatrice di essa, alla quale si riducono tutte le forze per cui l'universo nel suo complesso e nelle sue parti si regge, si muove, si produce e si distrugge; o gli uomini considerarono queste forze in armonia tra di loro ed allora le ridussero a due categorie supreme atte a produrre la vita, e queste, divinizzate ma concepite all'umana, furono rappresentate col simbolo dei due sessi, e si dissero il principio maschile ed il principio femminile. Essi si riscontrano nelle religioni più antiche e diedero poi origine a tutta la copia strabocchevole di Dei maschi e femmine (2). Ovvero considerarono queste forze come in lotta, e così si originarono i due principii supremi buono e cattivo, e si ebbe il dualismo zoroastrico e manicheo; onde poi nelle diverse religioni vennero anche gli innumerevoli Dei buoni e malvagi (3).

Il politeismo pagano è pertanto essenzialmente panteistico.

Ora noi diciamo prima di tutto che le prove *a priori* dell'esistenza di Dio confutano il panteismo idealistico, perchè ci fanno vedere che le idee sono bensì divine, ma, appunto perchè pure idee, non sono Dio ente realissimo dotato di vita soggettiva: e le prove *a posteriori* confutano il panteismo realistico, perchè ci fanno vedere che il mondo reale finito è essenzialmente un effetto, e non può essere causa di sè medesimo nè Dio.

---

(1) *De immenso*, l. v.
(2) *Ott. e Pess.*, p. 46 e segg.
(3) *Ibid.*, p. 49 e segg.

Digitized by Google

In secondo luogo osserviamo che il politeismo è già stato da noi respinto parlando della semplicità divina.

In terzo luogo possiamo aggiungere che la *legge della permissione del male* rendendoci conto della sua esistenza e della sua origine, non solo scioglie le ragioni che nella religione di Zoroastro e nell'eresia di Manete (manicheismo) facevano ammettere un Dio malvagio in lotta con un Dio buono, ma tolgono ogni valore anche alle teorie dei moderni pessimisti panteistici, che pretendono essere il mondo l'esplicazione di una potenza folle maligna e infelice, e *il peggiore dei mondi possibili* (1).

---

(1) Come il *pessimismo* derivi naturalmente dal *panteismo* s'è detto in *Psicologia* (lez. XIV, p. 208 e segg.) poichè qualunque svolgimento che si ammetta nell'assoluto indica un bisogno, una mancanza, un difetto inerente all'assoluto medesimo e però necessario; sicchè l'ultimo risultato logico di questo sistema è la teoria più pessimista di tutte, quella di Giulio Bahnsen (nell'opera *Il tragico come legge del mondo*), il quale, respingendo l'ipotesi dello Schopenhauer e dell'Hartmann che possa un giorno spegnersi il dolore col suicidio collettivo dell'umanità e dell'universo, proclama una chimera ogni prospettiva di liberazione, e il male *indistruttibile* come l'essere (Cfr. *Pessimismo ed Ottimismo*, p. 411 e segg.) Egli è il primo pioniere della moderna scienza soggettivista che seguendone gli indirizzi sia arrivato precisamente al polo.

Quanto all'espressione che il mondo nostro è *il peggiore dei mondi possibili*, ripetuta, dopo il panteista Fichte, da tutti i pessimisti, lo Schopenhauer ha voluto dimostrarla coll'osservare che basterebbe la più lieve alterazione, il menomo disordine a mandare l'universo in rovina: onde per poco che fosse peggiore non sussisterebbe. Ma questa dimostrazione conferma appunto il nostro concetto ottimistico, poichè ci fa risalire quasi sperimentalmente alla legge suprema del minimo mezzo che è quella dell'eterna sapienza. La perfezione d'una macchina consiste nell'avere il minimo dei meccanismi e roteggi pel suo scopo, non nell'averne di superflui; sicchè quando un sol dente o un pezzo qualsiasi si rompesse, non potrebbe più funzionare. Se funziona a tutta prova è segno che è ottima e l'Autore suo ottimo.

Digitized by Google

Digitized by Google

ETICA.

Digitized by Google

Digitized by Google

LEZIONE I

L'Etica e il bene morale.

1. L'Etica come *scienza pratica* o *teoria di un'arte*. — 2. Si distingue dalla teoria delle altre arti: differenze. — 3. Importanza della morale sulle altre scienze ed arti. — 4. La *Morale* e la *perfezione umana*: definizione e partizione dell'Etica. — 5. Concetto di *bene*. — 6. Bene *soggettivo* ed *oggettivo*: bene *morale*.

1. Già al principio di questo volume si è ricordato come le *scienze di ragionamento* si dividono in *ontologiche* e *deontologiche;* e come fra quelle emerga la *Teodicea*, e fra queste l'*Etica*.

Avendo pertanto brevemente percorso la prima, veniamo alla seconda.

Conforme l'osservazione fatta nella divisione delle scienze filosofiche, alla mente umana è dato non pur di *conoscere*, fino a un certo punto, come gli enti sono e come operano; ma ben anco di *giudicare*, con certezza od almeno con probabilità, come essi debbono essere e come debbono operare. Questo c'insegna la *Deontologia* che prendendo il nome, siccome abbiam visto, dal vocabolo δέον (ciò che è *necessario*, *conveniente*, *perfetto*), ci mostra la perfezione come necessaria al compimento ultimo di una natura, la quale tende sempre a svolgersi ed attuarsi finchè non abbia raggiunto il suo perfezionamento che è il suo medesimo fine. Ma avviene molte volte che, vedendo noi come dovrebbero esser le cose

Digitized by Google

e come dovrebbero operare, non ci è però dato di far sì ch'esse davvero siano ed operino alla maniera che dovrebbero. Solo rispetto a poche cose noi abbiamo cosifatto potere, e queste sono le nostre proprie azioni, dal buon moderamento delle quali viene a noi *la nostra perfezione.* Esse sono appunto studiate dall'Etica, regina delle scienze deontologiche, e che deriva il suo nome dal greco ἦθος, *costume*, quasi fosse la regolatrice delle azioni consuete della nostra vita (1).

Dal che risulta che questa scienza è più che mai ordinata alla pratica e può dirsi a tutta ragione la *scienza dell'arte di ben vivere,* la *scienza dell'arte di ben regolare le azioni umane.*

2. A bello studio si parla qui di *azioni umane*, per distinguer la Morale da tutte le altre *teorie delle arti* che regolano altre azioni, benchè anch'esse arti siano esercitate dall'uomo ed appartengano alla Deontologia umana. Le teorie della pittura, dell'architettura, della statuaria, della musica, dell'*arti belle*, in una parola, e anche delle *arti meccaniche*, danno regola anch'esse alle azioni dell'uomo, ma differiscono immensamente dalla teoria morale od etica che sola può dirsi in senso assoluto la teoria delle azioni umane. Poichè le regole di quelle arti debbono essere mantenute da quelli che vogliono essere, come si dice, *buoni artisti,* ma non da quelli che vogliono essere *uomini buoni.* La bontà del pittore e la bontà dell'uomo sono evidentemente cose diverse: e un eccellente e perfetto pittore può essere un cattivo uomo, come pur viceversa. Buono è l'uomo quando buone sono tutte le sue azioni e ben regolate a tenore dell'onesto e del giusto: il pittore, all'incontro,

(1) Cicerone scrive al principio del suo opuscolo *De fato*: « Quia pertinet ad mores quos ἤθος illi (Graeci) vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus. Sed decet, augentem linguam latinam, nominare *moralem* ».

Digitized by Google

è buono non già quando *tutte* le sue azioni sono buone *in se stesse*, ma quando *alcune* delle sue azioni, cioè quelle ordinate a dipingere, sono buone *non in se medesime*, non come azioni umane, ma relativamente al fine del dipingere, in quanto cioè sono atte a colorire una parete o una tavola in guisa da simulare od emulare od anche vincere coll'idea la natura, sempre imitandola (1).

Per le quali cose v'hanno queste differenze tra la *Morale* e le *arti* accennate, che:

α) la Morale rende buone le azioni umane in sè stesse; le altre arti non fanno che renderle atte ad ottenere qualche effetto esteriore, a produrre qualche cosa di diverso dall'uomo, come una statua, una macchina od una manifattura: la bontà dunque di questa azione non termina *nelle azioni stesse*, ma *nella cosa prodotta* ed è relativa a questa.

β) la Morale rende buone le azioni *in quanto sono umane*, cioè in quanto escono dall'umana personalità e quindi basta anche che sia buona l'intenzione e la volontà umana da cui derivano: mentre le altre arti le rendono

(1) Una osservazione degna di nota è questa del Bonghi: « Ne' linguaggi moderni come negli antichi, abbondano espressioni comuni ad ogni sorta di *bene;* le quali non servono se non a dinotare in astratto e in generale quella convenienza d'una cosa a un'altra, per la quale l'una è *bene* all'altra. Questa indeterminatezza d'espressione nel vocabolario morale, si ravvisa già nella parola che vi ricorre più spesso, quella di *buono*. Noi, di fatto, la diciamo per indicare così l'attitudine di una cosa a un fine, un *buon* bicchiere, una *buona* stanza; come l'attitudine d'una persona a un fine, un *buon* lustrastivali, un *buon* dentista; e poi, la relazione di conformità d'una cosa a un senso, un *buon* cibo; di una cosa a una persona, il denaro è *buono;* e infine — nè pretendo di averne annoverati tutti gli usi — *la qualità assoluta d'una persona che si conforma col suo ideale e l'effettua, uomo* BUONO. Ma c'è questa differenza da' tempi nostri agli antichi; che cioè mentre oggi solo degli uomini rozzi non saprebbero, interrogati, distinguere codesta moltiplicità di significati, e accorgersi di quel tanto di falso che ne può derivare in un ragionamento, al contrario, in que' primi bagliori della speculazione morale, ci riuscivano con fatica anche gli uomini colti » (*Dialoghi di Platone*, vol. IV, Eutidemo, Roma, Fratelli Bocca, 1883, p. 46).

Digitized by Google

buone solo in quanto battono e arrivano nell'esteriore, quanto all'effetto esterno e non quanto all'intenzione.

δ) La Morale si estende a render buone *tutte* le umane azioni e tale bontà è in tutte essenzialmente la stessa: la bontà relativa delle azioni appartenenti alle altre arti si estende unicamente a quei singolari gruppi d'azioni che formano le arti diverse, e in ciascun'arte la bontà, o piuttosto l'*attitudine* delle azioni, è diversa secondo l'oggetto delle arti.

3. Quindi si scorge facilmente la dignità e preminenza della scienza morale di fronte alla scienza delle altre arti, poichè quella mira a perfezionare e render buono tutto l'uomo in se stesso, nella sua parte intellettivo-morale, nella sua personalità che risiede nel volere da cui tutte le azioni umane dipendono, mentre tutte le altre arti e tutte le altre scienze non hanno di mira che una parte inferiore dell' uomo, un perfezionamento accidentale che ha valore soltanto quando si accordi e concorra col perfezionamento sostanziale. Onde assai bene scrisse l'Alighieri nel *Convito:* « È da sapere che la morale è bellezza della filosofia; chè siccome la bellezza del corpo risulta dalle membra in quanto debitamente ordinate; così la bellezza della sapienza, ch'è corpo di filosofia, risulta dall'ordine delle virtù morali, che fanno quella piacere sensibilmente » (1).

Molti disprezzano le scienze filosofiche perchè più difficile è l'accordo in esse tra i pensatori; e non si accorgono che questo è forse il segno maggiore di loro nobiltà, perchè riguardano non il mondo fisico incatenato da leggi inesorabili, sibbene il mondo umano dominato dal libero volere, facoltà che tanto sublima l'umana natura sulla sottostante e che spiega in essa la sua azione irrequieta: ma se invece di lasciarsi scuotere dalle contrarie affermazioni e negazioni dell'arbitrio si avvez-

(1) Tratt. III, cap. XV.

Digitized by Google

zassero a riflettere e si permettessero il lusso di portare la testa sulle spalle, dovrebbero facilmente convenire che lo studio, il conoscimento, e il perfezionamento di se stessi, a cui sospingono tutte le scienze filosofiche facienti capo alla morale, è una cosa almeno altrettanto utile e interessante per l'uomo quanto è il contare le gambe alle mosche o saper trovare due numeri la somma dei cui quadrati dia un quadrato. Salvo che non credano se stessi da meno di un insetto o di una cifra.

4. È però da notare una cosa. Abbiam detto che la Morale è la scienza della perfezione umana. La *Morale* è dunque la stessa *perfezione* dell'uomo? Le norme che insegna la Morale, e secondo le quali vivendo l'uomo si perfeziona, hanno esse un valore indipendente dall'uomo stesso, ovvero questo valore scaturisce soltanto dalla considerazione che l'uomo, ubbidendo ad esse, si perfeziona? L'esame profondo di siffatta questione conduce a riconoscere che l'obbligazione di uniformare noi stessi all'onestà ed alla giustizia, è semplice, immediata, assoluta: è indipendente dalla considerazione degli effetti che apporta una tale uniformazione in chi la opera; è una autorità che si manifesta a noi col solo presentarcisi alla mente la legge morale; la qual legge per se stessa, e non per altro riguardo, esige somma e non dispensabile riverenza. La Morale, perciò, è tutta da sè piena d'autorità e di potenza; niente chiede, niente accetta dalla perfezione umana che le vien dietro, non mutua da questa il suo splendore, ma anzi ella sola comunica a questa ogni splendore.

L'Etica non guarda l'uomo, non altra limitata natura; guarda le verità eterne, impassibili, le quali dimandano riverenza ed ubbidienza incondizionata, senza bisogno di una ragione estranea ad esse, ma pur solamente per una ragione semplice, irrepugnabile, evidente che in esse riluce e che non ammette nè eccezione, nè ignoranza, nè contraddizione di sorta.

Digitized by Google

Le leggi della Morale pertanto sono assolute, eterne, immutabili, soprastanti alla natura di tutte le intelligenze create; e così bisogna studiarle. Ma poichè finalmente la filosofia è per l'uomo, ed è l'uomo che la comunica all'uomo, fa d'uopo che queste leggi della Morale si considerino eziandio in quanto vengono applicate all'uomo individuo ed all'uomo costituito in società, ricercando il modo ed i mezzi coi quali si applicano: in ultimo deve pur considerarsi la *perfezione* ossia la *felicità* (vocaboli quasi sinonimi) che la legge morale, se assecondata, pone nell'uomo, ponendone la causa.

Dalle quali considerazioni tutte già si vede quale debba essere la definizione e la partizione dell'*Etica* che imprendiamo a svolgere.

L'Etica si definisce: « La scienza che tratta — della natura ed essenza del bene morale — degli atti, abiti, mezzi per acquistarlo, mantenerlo e svolgerlo — di ciò che seguita all'acquisto, conservazione e svolgimento del medesimo ».

Quindi tre parti:

α) *Etica pura* o *generale*, che comincia necessariamente dal chiarire che sia e in che consista l'essenza della moralità, del bene morale, perchè prima di ciò è impossibile ogni deduzione delle norme morali ed ogni applicazione di esse.

β) *Etica applicata* o *speciale*, la quale studia gli atti, abiti, mezzi con cui l'uomo, sia in individuo sia in società, acquista, mantiene, e sviluppa siffatto bene: nel che consiste l'applicazione della legge morale all'uso ed alla condizione degli uomini (1).

---

(1) Non parrebbe di dover far precedere questa seconda parte alla prima, cioè la Morale *applicata* alla *pura*? di dover far precedere la cognizione dei fatti a quella dei principi? Sì, se la Morale fosse scienza induttiva. Ma quantunque l'induzione e l'esperienza siano certo necessarie per mettere la Morale in possesso de' suoi concetti fondamentali, tuttavia il metodo di questa scienza è essenzialmente deduttivo. L'importante per essa non è l'*enumerazione* dei doveri già conosciuti da tutti, ciò che non proverebbe nulla e non servirebbe a nulla, ma la *dimo-*

Digitized by Google

γ) *Etica eudemonologica* od *Eudemonologia* che considera la perfezione e la felicità (onde il nome, da Εὐδαιμονία) prodotta nell'uomo da tale acquisto, mantenimento e sviluppo del bene morale.

5. Aristotele, come dà principio alla sua *Metafisica* partendo dal fatto della *conoscenza* umana che si riferisce all'intelletto, così comincia la sua *Etica* (*a Nicomaco*) partendo dal concetto del *bene* che si riferisce alla volontà. Noi faremo appunto, per cominciare, una breve analisi di questa nozione, che fu sempre grande argomento di disputa e di ricerche fin dai tempi della filosofia socratica, e dopo aver stabilito che cosa è *bene* in genere, potremo in modo particolare formarci un giusto concetto del *bene morale.*

Come il *male* è una privazione, la mancanza di una perfezione richiesta ad una natura; così è *bene*, ad una natura qualsiasi, tutto ciò che la compie e la perfeziona, ed una natura compita e perfetta dicesi *buona.* Ora poichè ogni natura, in virtù dell'atto stesso per cui esiste, tende ad essere, e ad essere perfetta, od almeno a perfezionarsi, ne segue ch'essa anela, per dir così, a tutto ciò che può darle finimento e compitezza, che può giovarle ad integrarsi e svilupparsi. Onde ogni natura tende al bene, ed il bene suole definirsi appunto *tutto ciò che si appetisce,* secondo il sentimento d'Aristotele che si riscontra pure nell'Aquinate – *Ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile – Unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum* (1). — Il male in sè non può appetirsi o desiderarsi, se non *sub specie boni,* ossia sotto una falsa parvenza ed immagine di bene che un giudizio traviato sostituisce al bene stesso.

---

strazione e la determinazione di tutti i doveri conosciuti e sconosciuti: e determinare e dimostrare i doveri è un dedurli da principî prestabiliti. La Morale dunque è scienza deduttiva.

(1) *C. Gent,* III, 7. *S. Th.,* I, q. 48, a. 11. — Aristotele attesta che già anticamente il bene era giustamente definito *ciò che ogni natura appetisce:* καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται (*Eth. Nic.,* I, 1).

Digitized by Google

Se vi fosse una cosa indifferente, ed anche peggio abborrita, da nessuno appellerebbesi bene. Il bene adunque ha una necessaria relazione di convenienza colla potenza appetitiva, e supposto che non vi fosse veruna potenza appetitiva non vi potrebbe essere bene alcuno.

Con questa norma veniamo a concretar meglio, a definire, a restringere via via il concetto generico del bene stesso. Chi può essere il soggetto d'una tale appetizione? Quali sono le nature piene ed intere in cui questa tendenza al bene si suscita e ci si manifesta? Soltanto i principî senzienti ed intelligenti. Gli enti insensitivi non sono soggetti, non hanno unità in sè medesimi, ma sono estrasoggetti, la loro molteplicità è raccolta e contenuta dai principî senzienti ed intelligenti, e non esistono che a questa condizione. D'altronde chi nulla sente, nulla appetisce; perchè nessuna cosa è a lui grata od ingrata. Perciò gli enti insensitivi che non appetiscono nulla non sono bene a se stessi, nè cosa alcuna è bene per loro, e soltanto possono esser beni agli altri enti in quanto apportano qualche perfezione all'atto loro del sentire e dell'intendere.

Tuttavia gli uomini sogliono chiamare beni anche gli esseri insensitivi (ad esempio i *beni di fortuna,* le ricchezze) e li riguardano come capaci di perfezione. e in loro distinguono uno stato buono e uno stato cattivo; e dicono bene rispetto ad essi tutto ciò che li aiuta a svilupparsi e a raggiungere o mantenere quello stato che riguardasi come stato di perfezione. Così distinguesi uno stato buono da uno cattivo nell'albero, nel fiore, nel frutto: ora diconsi perfetti ed ora imperfetti: e si considerano come loro beni le cose che li aiutano a svolgersi e perfezionarsi, quali la luce, l'aria, l'acqua, e così via Ma se addentro si considera, quando gli uomini appellano beni gli stessi esseri insensitivi e materiali, e parlano del bene rispetto ad essi, suppongono sempre una relazione di questi esseri materiali con altri esseri dotati di senso e d' intelli-

Digitized by Google

genza. Quando, per esempio, dicesi che una pera è in buono stato ed è giunta a perfezione, non considerasi già il frutto in se stesso, quasicchè in se stesso possa star bene o male, ma considerasi in riguardo all'effetto, cioè al sentimento ed alla cognizione che in quello stato è atto a produrre negli enti sensitivi o intellettivi; e tutto ciò che aiuta il frutto a pervenire a quello stato od a mantenervisi si dice bene per lui in questo solo significato.

Procedendo oltre, possiamo domandarci se il bene e il male nel loro pieno concetto possano convenire agli enti che fossero sensitivi bensì, ma non intellettivi. — A prima giunta parrà una strana domanda, perchè parrà impossibile che dov'è sentimento ivi non sia piacere o dolore. — E certamente quanto al dolore, ossia male fisico, esso v'è nel sentimento, poichè v'è senza dubbio un conato penoso che fa il principio senziente per reintegrare il termine disordinato ove finisce l'atto del sentire: ma è pur vero che se questo principio non è anche intellettivo, non può aver la percezione dell'*Io*, epperò non può riferire a sè tale conato (che il *sè* o meglio l'*Io* non esiste per esso) nè in questo si compie la vera ragion di male. — Similmente è del bene. Quantunque, quando l'atto del sentire si adagia nel suo termine senza contrasto ed ivi acqueta la sua attività, il principio senziente provi un piacere dovuto al compimento dell'atto che naturalmente ne emana; e quantunque pure tutte le cose che concorrono a produrre un tal compimento sviluppando e modificando convenientemente il termine sentito siano agognate ed appetite dal principio senziente medesimo; tuttavia, per la stessa considerazione, non abbiamo qui una vera e rigorosa ragione di bene, che l'ente abbia in se stesso e riferentesi a se stesso, come nemmeno hanno una tale ragione di bene gli enti che sviluppano e perfezionano il suo atto. E se si dice questo, è soltanto in relazione agli enti intellettivi che riferiscono

Digitized by Google

la perfezione all'ente perfezionato, e mediante l'intelligenza lo affermano e considerano qual bene di esso.

Pertanto, a dir tutto e preciso ciò che più sembra esser vero, il bene compiuto e nella sua stretta ragione non si dà che negli enti intellettivi, e quindi nell'uomo, per restringerci a lui. Egli solo che, sopra tutti gli altri animali pur forniti di mirabili pregi, può dire *Io penso,* può dire *Io sono*, egli solo appetisce tutto ciò che può perfezionarlo nell'atto di sentire e di intendere, e riferisce questo a sè come suo proprio bene. Anzi, mediante l'intelligenza egli solo non pure il *proprio bene,* ma può conoscere e concepire il *bene in se stesso,* misurarlo e pesarlo nel suo valore intrinseco, nella sua oggettività, nella sua assolutezza.

6. Di qui deriva una distinzione importantissima per l'argomento che trattiamo, qual'è quella del bene conosciuto in *soggettivo* ed *oggettivo.*

A quel modo che l'intelligenza umana dalla sfera del soggetto ov'è a principio quasi sommersa s'innalza con l'ali poderose nell'alto cielo della verità oggettiva, e liberatasi dalla catena della relatività spazia con ampio volo nell'assoluto essere; così la volontà, tenendole dietro, non solo appetisce il bene ch'è perfezione del soggetto, che al soggetto si riferisce e che perciò ha la ragione e la denominazione di *bene soggettivo,* ma eziandio appetisce il bene ch'è perfezione in sè anche senz'esserlo del soggetto umano, o almeno senz'essere considerato come tale, che ha in sè un intrinseco valore, un pregio intrinseco, un grado di entità e di dignità suo proprio, il quale per questo appunto ha la ragione e la denominazione di *bene oggettivo.*

La volontà non è una potenza esclusivamente *egocentrica,* anzi in ciò si differenzia appunto dal semplice appetito, che mentre questo, nato tutto dal soggetto e nato cieco, non può che tenersi stretto al soggetto: quella, seguace della cognizione ch'è sintesi di soggetto

Digitized by Google

ed oggetto insieme, ha due centri diversi ove convergono tutti gli appetiti ed affetti suoi: l'un centro relativo al soggetto, soggettivo; l'altro centro, che coincide col centro dell'essere in sè, oggettivo ed assoluto.

Tale distinzione difficilmente ci sarà negata da alcuno; poichè, se riguardo alla questione scientifica molti vi sono che impugnano l'elemento oggettivo nell'intelligenza sforzandosi a rinserrarci entro il soggetto colle dottrine del kantismo, del sensimo, del materialismo, del positivismo,

.... facies non omnibus una,
Nec diversa tamen, qualem decet esse sororum,

invece, riguardo alla questione morale è ben raro trovare chi voglia essere soggettivista: non dico che non ci sia stata e non ci sia tuttora una numerosa scuola utilitaria anche nel più basso grado; ma è certo che ad esempio il Kant, gran patriarca del soggettivismo moderno, ha portato quasi all'esagerazione la sua dottrina della virtù *disinteressata* (1), e che vediamo proclamato questo rigoroso disinteressamento anche dai più seri ed eminenti positivisti moderni.

Forse da che ci furon uomini sulla terra, dacchè s'è distinto il bene dal male, dacchè s'ebbe un barlume di morale e di legge, fu riconosciuta, in pratica se non in teoria, la natura disinteressata, eppur nobilissima e sommamente desiderabile, del bene oggettivo. Fu poi ripensato e formulato in varie guise; ma sia che lo si chiamasse *bene* senza più, sia che si preferisse guardarlo sotto altri aspetti e designarlo con altre denominazioni, come a cagion d'esempio, d'ordine, di perfezione, d'idea, d'universale, di verità, e via via, sempre è consistito nell'apprezzamento del pregio intrinseco e assoluto dell'oggetto. Lasciamo stare gli errori in cui il moralista come l'agente morale concreto possono es-

(1) In tedesco, come notò il Kant, due parole traducono diversamente il *bonum* latino: *das Gute* (bene oggettivo, bene senz'altro) e *das Wohl* (bene soggettivo, interessato). Gli stoici antichi col *bonum* intendevano e volevano far intendere solo il bene oggettivo, il bene morale, la virtù, ecc., mentre al bene soggettivo, con nobile ma eccessivo disdegno, non concedevano affatto tale denominazione.

Digitized by Google

ser caduti nel determinar il dove e il quanto di siffatto pregio, ma una cosa, dice il professore Bonatelli, è fuor di dubbio cioè che la volontà non può indirizzarsi a un oggetto qualsivoglia, che non sia lo stesso subbietto volente, se non in virtù del pregio assoluto, che a quello a ragione od a torto si attribuisce (1).

È l'idea dell'essere, oggetto dell'intelligenza, che rende possibile all'uomo di sollevarsi al bene assoluto ed oggettivo il quale si contrappone alla soddisfazione dell'appetito soggettivo: e di questo bene, ch'è il vero bene in sè, essa ci porge la misura, facendoci apprezzare i beni particolari secondo che hanno più o meno di entità, di perfezione, ossia di bontà (2). Quando la volontà aderisce a tutto l'essere, secondo la misura di esso è *moralmente buona.* Possiamo adunque definire il *bene morale: L'adesione della volontà al bene oggettivo,* o anche: *L'adesione della volontà alla legge dell'intelligenza.*

Pertanto abbiamo in esso tre elementi:

α) La volontà e libertà.

β) La legge dell'intelligenza o il bene oggettivo

γ) La relazione di affetto, aderenza e conformità della volontà libera verso la legge

Dei quali elementi dobbiamo trattare in singolo.

---

(1) E conchiude: «Da questa analisi risulta, crediamo, con perfetta chiarezza che gl'indirizzi ultimi del volere, e però le ragioni supreme che lo determinano, non possono essere che due: la soddisfazione del subbietto volente (fine interessato), e il valore intrinseco e assoluto dell'obbietto (fine disinteressato) o vogliam dire il bene obbiettivo. I nomi per designare questi due fini ultimi varieranno indefinitamente e si diranno, per esempio, la legge della carne e quella dello spirito, il talento e la ragione, il piacere e il dovere, e giù giù fino all'egoismo e all'*altruismo;* ma la distinzione è netta, recisa, e solamente a furia di sofismi si arriverà a nascondere l'abisso che separa i due termini, a far rientrare l'uno nell'altro, a voler che l'uno si svolga dall'altro. Sono due poli opposti, fra i quali non si dà linea neutra. » (*Intorno alla libertà del volere*, ecc. p. 53).

(2) Il Fouillée, benchè ritenga problematica la conoscenza del bene in sè, tuttavia dice il pensiero eminentemente oggettivo, e da questo trae la capacità che ha l'uomo di liberarsi dall'egoismo soggettivo. « La pensée, elle, en son objet, n'est pas égoïste, et le passage du moi au non-moi, quoiqu'il soit encore pour les psychologues un mystère, n'en est pas moins un fait réel; on pourrait même dire que la pensée, par son caractère impersonnel et objectif est essentiellement *altruiste* » (A. Fouillée, *Critique des systèmes de Morale contemporains,* Paris, Germer Baillière, 1883, p. 18).

Digitized by Google

LEZIONE II

Volontà e libertà.

1. La volontà umana è un'attività intellettiva. — 2. Varie sorta di volizioni. — 3. La volontà umana è sempre libera da violenza. — 4. Può esser forzata esternamente. — 5. È libera da necessità? — 6. *Indifferenza* e *determinismo:* due principî regolatori della questione.

1. Trattiamo del primo elemento ch'è la *volontà e libertà umana.*

Dobbiamo studiarne l'origine e gli sviluppi.

Che è dunque la volontà? Anzitutto essa è un'attività nostra. Le nostre funzioni del conoscere e del sentire, sebbene coinvolgano indubbiamente una certa attività, rappresentano di preferenza il lato passivo dell'anima umana; ma questa è dotata di facoltà attive per eccellenza che corrispondono a queste passive e sono l'*appetito (istintivo)* ed il *volere.* Nel conoscere e nel sentire le cose determinano noi, nell'appetire e nel volere siamo noi che determiniamo o tendiamo a determinare le cose (1).

Ma il volere non deve confondersi con l'appetito, sebbene nelle nostre azioni con esso s'intrecci sovente: l'appetito puramente sensitivo non è che un'agitazione procedente dalle condizioni psico-fisiche del soggetto e che s'inizia da un sentimento; all'incontro il volere è essenzialmente connesso coll'intelligenza e può chiamarsi

(1) F. Bonatelli, *Elementi di psicologia e logica,* Padova, 1892, p. 186.

Digitized by Google

a ragione l'intelligenza operante, l'intendere attuoso. Si l'uno che l'altro son forze procedenti dall'interno verso l'esterno, son principi d'azione, ma il primo è una forza cieca, il secondo è una forza veggente, illuminata dalla luce intellettiva. Perciò gli antichi chiamavano la volontà *appetitus intellectivus* e l'Aquinate sull'orme dello Stagirita definì il volontario *ciò il cui principio è interiore ma coll'aggiunta della cognizione* (1).

Così ecco la genesi della volontà: la mente umana conosce l'essere universale, che n'è il proprio oggetto, e per mezzo suo gli svariatissimi enti particolari nei loro diversi modi di essere e nei loro diversi gradi di entità; quest'oggetto conosciuto ingenera nel soggetto desiderio di sè, amore di sè, presentandosegli come desiderabile, amabile, appetibile, ossia come *bene,* e di qui sorge nel soggetto la tendenza al bene universale ed ai beni particolari, tanto più beni quanto più hanno di entità o di perfezione. Avviene insomma un ingrandimento spontaneo del moto primitivo; e la vita intellettuale, che s'inizia col conoscere, si svolge e si compie nel volere, con tutte le forze con cui ciò che esiste tende ad esistere, ciò che vive tende a mantenere e svilupparȝ l'atto della sua vita.

Questa derivazione della volontà dall'intelletto è dottrina antica. Scrive s. Tommaso: « L'atto della vo« lontà non è altro che una cotale inclinazione che se« gue la forma dell'intelletto. E l'uno è in certo modo « principio dell'altra » (2). E Dante:

> Vostra *apprensiva* da esser verace
> Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega
> Sì, che l'animo ad essa volger face.

---

(1) *Inde est quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis... non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiae. Unde quum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur* (*S. Th.*, 1.ª 2.ae q. 6. art. 1). — Per questo elemento intellettuale, s. Agostino, che ripugnava ad ammettere l'intelligenza negli animali inferiori, esitava pure a chiamar *volontà* i loro appetiti (*De Civ. D.*, l. V c. 9).

(2) *S. Th.*, I, q. 87, a. 4.

Digitized by Google

E se, rivolto, in ver di lei si piega,
Quel piegare è *amor*, quello è natura
Che per piacer *di nuovo* in voi si lega (1).

Esattissimo è quel *legarsi di nuovo* che fa il principio intelligente all'oggetto inteso. E veramente l'unione tra l'uno e l'altro si può riguardar come duplice: cioè in quanto l'essere si unisce al soggetto intellettivo, e in quanto il soggetto intellettivo si unisce all'essere. La prima di queste due unioni produce la potenza dell'intendere, la seconda quella del volere, e perciò la volontà si può ugualmente definire la potenza che tende all'essere, ovvero la potenza che tende al bene conosciuto, poichè l'essere in quanto è appetibile ed amabile dicesi *bene*, sicchè l'essere e il bene non sono che due aspetti d'una cosa istessa e si convertono tra loro come vuole l'adagio delle scuole: *ens et bonum convertuntur*.

Dal che pur si vede che se la volontà asseconda e rafforza l'atto dell'intelletto, spingendo ad aumentarlo e dilatarlo, riceve poi a sua volta nuovo moto e vita sempre più piena dagli atti crescenti di esso, come già ne ha ricevuto l'origine.

A ragione pertanto l'Hegel dice che la volontà non è che *una forma speciale del pensiero* (eine besondere Weise des Denkens) o meglio è *il pensiero che si trasferisce nell'ente stesso* (das Denken als sich übersetzend ins Dasein) (2).

2. Nell'uomo la volontà, originata dall'intelletto, si sviluppa nel modo stesso con cui si sviluppa l'intelligenza. Gli atti della volontà si chiamano *volizioni*, come

(1) *Purg.*, XVIII, 22 e segg

(2) *Grundl. der Philos. des Rechts*, § 4. — Anche il Cartesio riguarda in più luoghi l'atto del volere come un rinvigorimento e quasi un'esplicazione dell'atto d'intendere: « L'acte de la volonté et l'intellection » così scrive « diffèrent entre eux comme l'action et la passion de la « même substance; car l'intellection est proprement la passion de l'âme, « et l'acte de la volonté son action » (*Ediz. Garnier*, t. III, p. 393).

Digitized by Google

quelli dell'intelletto si dicono *intellezioni* e quelli del senso *sensazioni.*

α) Da principio, nel bambino le sensazioni cominciano a determinare l'intelletto traendolo alle *percezioni* intellettuali del mondo esteriore: così pure gl'istinti corrispondenti a dette sensazioni suscitano la volontà a rivolgersi spontaneamente col suo atto verso le cose particolari percepite. Qui comincia a concretarsi la tendenza che porta il soggetto intelligente all'essere, al bene conosciuto. I movimenti dell'istinto, in tal caso, sono spontaneamente voluti; ma in quest'atto di volontà non interviene alcun giudizio sul valore comparativo delle cose. L'atto della volontà che spontaneamente si inclina agli oggetti conosciuti per la percezione dicesi *volizione affettiva.*

β) Più tardi, sviluppandosi la vita, il bambino viene a distinguere fra le cose quelle che suppone gli facciano bene o male, comincia insomma ad apprezzarle: alcune le vuole perchè le reputa buone a sè, altre non le vuole perchè le reputa cattive o meno buone. Non obbedisce dunque semplicemente colla volontà al movimento istintivo, ma si guida con un concetto più riflesso ed astratto di *bene* (soggettivo). L'atto della volontà che vuole qualche cosa dopo di averla giudicata e pronunciata buona, dicesi *volizione appreziativa.*

γ) Poi, può presentarsi il caso di più oggetti che il bambino giudica buoni, ma che non può appropriarsi tutti come pur vorrebbe. Allora, sempre guidato dal concetto riflesso di bene (soggettivo), sceglierà il maggiore, e farà un atto che si chiama *volizione elettiva.*

Si noti che quando scegliesse senza il detto giudizio riflesso in virtù della sola percezione, questa non sarebbe vera scelta, ma solo una volizione affettiva, e negli animali un atto dell'istinto.

δ) Crescendo nella riflessione, l'uomo esce dalla sfera del bene soggettivo e giunge al conoscimento del bene oggettivo, della legge morale. Con questa cognizione

Digitized by Google

superiore egli fa degli atti volontari che o sono conformi alla legge morale o le sono contrari: o rispettano l'ordine dell'essere come è conosciuto o lo turbano e oltraggiano assecondando non i dettami della ragione, ma gli impulsi disordinati della realità e dell'animalità. In tal caso quest'atto si chiama buono o cattivo (moralmente), e riguardo alla volontà prende il nome di *volizione morale.*

ε) Ma un atto può essere conforme o disforme alla legge morale anche senz'esser libero, come quello di chi, pur distinguendo il bene dal male morale, vien trascinato al secondo da un impulso irresistibile (ubbriachezza, male abitudini, ecc.) Perciò, l'atto della volontà che, padrona di sè, sceglie tra il bene ed il male morale, tra l'operare in conformità o contro alla legge, dicesi *volizione morale libera.* È questo come l'apice ove più rifulge l'energia dell'umano volere.

Gli atti della volontà in genere si dicono *eliciti* quando si considerano nella volontà medesima e sono le vere volizioni: *eccitati,* quando si considerano nella sensitività e intellettività, ove, per il nesso dinamico che lega le potenze dell'unica anima umana, avviene una commozione in seguito all'atto elicito: *imperati* quelli rivolti all'esecuzione esterna dell'atto elicito.

3. Originata e sviluppata in tal guisa, la volontà si innalza qual facoltà centrale nella personalità umana, suprema in essa tanto da agire di ritorno sullo stesso intelletto volgendolo a quello od a questo speculare; tanto centrale e tanto suprema che lo Schopenhauer giunse a farne il principio dell'essere tutto.

E l'atto con cui più si afferma l'energia del volere umano, la volizione più volontaria, se così si può dire, è quello che abbiam detto *volizione libera.*

Qui si presenta, pertanto, il grande problema, fondamentale per l'Etica, il *problema della libertà.* È libera

Digitized by Google

veramente la volontà? Come è libera? Quali argomenti attestano questa libertà?

Libertà, come si è detto altrove è *immunità da servitù* (1), vale a dire l'operare di una natura che agisce per virtù intrinseca, non estrinseca, ed in maniera autonoma.

Questo concetto si applica alla volontà umana in due significati ben distinti.

La prima, la più generale qualità di siffatta potenza è quella di non poter in modo alcuno venir sforzata o violentata. L'intelletto, certo, non esercita su di lei coazione veruna, perchè essa è facoltà dell'identico soggetto intellettivo, facoltà distinta e maggiormente attiva di quella con cui semplicemente intende. Ma neppure alcuna forza esterna può esercitare violenza di sorta sopra di lei, poichè l'atto suo è amore, il quale non può essere sforzato, perchè l'amore sforzato è una contraddizione. *Nihil liberius amore!* Volontà e coazione sono termini contradditorii, e nessuna forza esteriore alla volontà può spingerla all'atto contro la sua propensione e mentre anzi essa rilutta. Cos'è volontà? La tendenza, abbiam detto, al bene conosciuto. Se essa dunque emettesse qualche suo atto per la violenza che si suppone usarlesi, diverrebbe una cosa contradditoria, che si potrebbe esprimere con questa formola: *volere ciò che non si vuole*. È pur questo in breve l'argomento di Anselmo d'Aosta: *Invitus nemo potest velle, quia non potest velle nolens velle* (1). Volere una cosa è riguardar quella cosa come bene, un amarla. Ora ciò che si riguarda come bene, ciò che s'ama, ciò si vuole senza sforzo. Far violenza alla volontà, invece, viene a dire far sì ch'ella tenda al male come male, quand'ella anzi per la sua essenza è la tendenza al bene. Ogni forza este-

(1) Scrive Seneca: « *Quid sit libertas quaeris? Nulli rei servire, nulli necessitati* » (*Epist.* 47).

(2) *De lib. arb.*, c. 6.

Digitized by Google

riore, adunque, ogni violenza qualsiasi, non opera sulla volontà: ma forza esterna e volontà sono cose di genere opposto, che mai e poi mai si toccano insieme.
Perciò ben dichiara Aristotele essere il violento ciò il cui principio è fuori, ed a cui il violentato niente conferisce di suo (τὸ βίαιον... οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος) e aggiunge opporsi quindi la violenza e l'ignoranza al volontario che è ciò il cui principio è interno e intelligente (1). Di qui è che l'Aquinate afferma non poter la volontà essere sforzata neppur da Dio, poichè Egli non può far cose contradditorie, le quali non sono cose (2).

L'Alighieri accolse questo vero, come tanti altri, nel suo alto poema là dove scrisse:

> Se violenza è quando quel che pate
> Niente conferisce a quel che sforza,
> Non fur quest'alme per essa scusate;
> *Chè volontà, se non vuol, non s'ammorza* (3).

4. Tutto questo deve intendersi però degli atti interni o, come li abbiam detti, eliciti; non già degli atti imperati nelle potenze esteriori e nelle membra corporee, i quali nella loro esecuzione estrinseca possono venire impediti e cangiati da forza maggiore. Con tale avvertenza si può invocare in conferma della dottrina esposta l'espe-

---

(1) *Etic. Nic.*, l. III, c. I, 1, 3.

(2) « Rispetto al proprio atto della volontà non si può ad essa far violenza. E la ragione di ciò si è che l'atto della volontà non è altro se non una cotale inclinazione che procede da un principio interiore conoscente. — All'opposto ciò che è forzato o violento è da un principio esteriore. Di che apparisce manifesto, che è contro la nozione dell'atto della volontà che questo sia forzato o violentato ». Dalla quale verità egli deduce che Iddio può bensì muovere la volontà in altro modo, ma non facendole violenza. Che se fosse per violenza che Iddio muovesse la volontà « già ciò non si farebbe coll'atto della volontà, nè sarebbe veramente la volontà quella che si muoverebbe ma sarebbe qualche cosa contro la volontà » (*S. Th.*, 1ª 3ªe, q. VI. a. 4. — Rosmini, *Antropologia in ord. della sc. morale*, nn. 587-8).

(3) *Parad.*, IV, 73 e seg.

Digitized by Google

rienza d'ogni uomo. Suppongasi di non volere qualche cosa: e non ci sarà forza alcuna che possa farcela volere. Così poniamo un condannato tratto al supplizio; certo tutte le forze di coloro che lo trascinano non valgono a far sì ch'ei lo voglia (1).

Senza dubbio, la libertà di cui si parla comunemente e che entusiasma tanto i cuori generosi, *come su chi per lei vita rifiuta,* è riguardata negli atti imperati, non già negli atti eliciti dove nessun tiranno al mondo ce la può incatenare. Bisogna tener ben netta questa distinzione che separa in due il gran problema della libertà umana: uno dal punto di vista filosofico che coglie la libertà sulla scena interiore ove la coscienza l'attesta e la riflessione può descriverla; l'altro dal punto di vista sociale che ne segue la manifestazione ed esecuzione esterna, in rapporto colle istituzioni e le leggi nell'ambiente e nei limiti diversi, che la fanno essere ora libertà individuale, ora libertà di coscienza, di parola, di stampa, d'associazione, di commercio, d'industria, e via discorrendo (2).

Tornando alla questione filosofica, alcune volte pare che la volontà sia sforzata come quando uno svela un segreto sotto la lama di un pugnale, o confessa un delitto fra gli strazii della tortura (ai bei tempi!), o getta in mare un carico prezioso per timor del naufragio. Ma chi ben considera vede che la volontà non è punto sforzata: essa vuole fortemente, assolutamente, sfuggire il pericolo, cessare i tormenti, salvare la vita: e poichè non c'è altro mezzo che questo dello svelare, del confessare, del gittare, vuole questo relativamente a quello.

---

(1) Napoleone potè ben dire a Hudson Lowe suo carceriere a S. Elena: « Voi avete pieno potere sul mio corpo, ma la mia anima vi sfuggirà sempre: e sappiate ch'essa è tanto fiera e tanto coraggiosa su questo scoglio, come allorchè io comandava all'Europa. »

(2) Da questo significato particolare della libertà sono anche tolti i traslati per cui si dice, ad esempio, *aria libera*, *orizzonte libero*, *mare libero*, *uccello libero*, ecc.

Digitized by Google

È dunque un bene voluto con atto volontario, non già sforzato; quantunque non sia voluto in sè *assolutamente, simpliciter* come dicevano gli scolastici, ma solo relativamente ad altro bene e *secundum quid.* Le circostanze esterne agiscono soltanto sulla situazione esteriore, ma non sforzano in modo alcuno la volontà. Così appunto dice Dante:

> Voglia assoluta non consente al danno
> Ma consentevi in tanto, in quanto teme,
> Se si ritrae, cadere in più affanno (1).

Ed è così evidente che la volontà non è mai sforzata, che qualora essa ritenesse e sentisse intimamente maggior bene il morire che non il cedere, potrebbe anche questo, come poterono tanti magnanimi periti in mezzo ai tormenti ed ai roghi per sostenere ciò che era la verità od almeno ciò che essi erano persuasi fosse tale: e come poterono, viceversa, quei non pochi malvagi che giunsero a soffrire i martirii più intensi e le più raffinate torture, col pensiero che la conservazione della vita era a questo patto e la confessione li conduceva alla morte.

5. Questa suprema libertà di cui nessun soggetto volente in nessuna circostanza può essere privo, e che i trattatisti denominarono *libertas a coactione,* non è ancora, però, quella su cui volge il problema e che più importa all'Etica umana di stabilire. Intorno ad essa non v'è questione possibile: tutti i pensatori convengono nell'ammetterla, non soltanto, com'è naturale, quelli che

---

(1) *Parad.*, IV, 109 e seg. — Mi si lasci avvertire anzi a tale proposito, che questo non è un errore, come hanno preteso molti commentatori del divino poeta; i quali legando malamente il *consente* del secondo verso alla *voglia assoluta* del primo gli rimproverarono di chiamar *assoluta* la volontà che sarebbe *relativa.* L'aggettivo *assoluta* qui ha senso avverbiale e in prosa significa che la volontà *assolutamente* (cioè in quanto è *assoluta*) non consente al danno, ma la stessa volontà vi consente *relativamente* (cioè come *relativa*) in quanto teme di andare incontro ad un male peggiore.

Digitized by Google

son favorevoli al libero arbitrio, ma eziandio coloro che ne sono i più ostinati negatori. Dei moderni il Wundt la riconosce apertamente (1) e assai prima di lui lo Spinoza, gigante tra i deterministi (2).

È chiaro infatti che il volere, anche essendo libero da coercizione esterna, non deve dirsi solo per questo libero in senso proprio e stretto: perocchè potrebbe esser mosso e necessitato senza tuttavia patir violenza.

C'è dunque un'altra specie di libertà, che suol dirsi *libertas a necessitate,* la quale è da applicarsi alla volontà se vuolsi questa interamente libera; ed esclude ogni maniera di azione che determini il nostro volere prendendolo quasi dal suo lato debole, vale a dire dalla costituzione medesima della sua natura. Poichè, essendo essenzialmente la volontà umana una potenza che tende al bene conosciuto, qualora si presentasse a lei un bene sommo da ogni parte perfetto, e conosciuto pienamente come tale, essa non potrebbe astenersi dall'appetirlo ed abbracciarlo necessariamente in virtù della sua medesima naturazione. Per la qual cosa quest'atto sarebbe bensì libero da ogni violenza, e, se vogliamo parlare con precisione, *spontaneo,* ma non già *libero* nel significato umano, diciamo così, della parola. Il moto avrebbe certo un principio esterno, il bene, ma non sarebbe punto violento perchè la volontà non solo vi conferisce del suo, ma vi si conferisce tutta, con tutta l'energia della sua esistenza, sicchè il principio del movimento è pure in sommo grado interiore. Aristotele nel passo citato insiste su questa condizione del violento *che il violentato niente vi conferisca del suo,* e aggiunge che se

(1) Th. Ribot, *Psychologie allemande contemporaine,* p. 286.

(2) « Se s'intende, scrive egli in una sua lettera, per uomo costretto colui che agisce contro sua voglia, io ammetto allora che in molti casi noi non siamo costretti in alcuna maniera, e sotto quest'aspetto noi abbiamo il libero arbitrio. Ma se s'intende per uomo costretto quello che, pur operando a suo grado, opera tuttavia necessariamente, io nego che noi siam liberi in alcun caso. » *Lettre XXIX* (*Trad. Saisset*), t. III, p. 438.

Digitized by Google

bastasse a ciò soltanto l'esteriorità del principio, ogni atto del nostro volere sarebbe sforzato perchè in grazia delle cose belle e piacevoli, il cui principio è esterno, tutti operano tutto (τούτων γὰρ χάριν πάντες πάντα πράττουσιν).

La volontà pertanto agisce sempre in modo spontaneo, cioè libero da violenza: ma agisce ella pure sempre in modo necessitato, come se si trovasse dinnanzi al bene assoluto? Evidentemente, no.

Cominciamo infatti ad osservare che nella presente condizione dell'umana natura nessun bene si presenta all'animo nostro che sia d'ogni parte assoluto e perfetto, che sia capace d'adeguare appieno la potenzialità del volere, la quale dietro l'oggetto della cognizione si estende all'infinito. I beni che si presentano alla volontà nostra sono sempre finiti e imperfetti in qualche modo, cioè o *in se stessi* o *nella maniera che ci si fanno conoscere:* vale a dire i beni che ci si offrono positivamente e sperimentalmente sono limitati, i beni poi che sarebbero illimitati ed infiniti non li conosciamo che idealmente e negativamente sicchè ne vien scemata l'attrattiva sulla nostra realità.

Avvertendo questa deficienza nei beni particolari che soli sono, per dir così, il pascolo comune del nostro volere, gli antichi furono condotti a pensare che essi non lo necessitassero punto, e che la volontà, necessitata di sua natura alla tendenza verso il bene universale, e quindi necessitata pure verso il bene assoluto nell'ipotesi che le fosse presente, avesse invece libera scelta, e sto per dire carta bianca, tra i beni particolari e relativi. Questo concetto della libertà umana lo si trova di frequente nei libri morali d'Aristotele, tanto nell'Etica a Nicomaco, come nell'Etica grande; e Tommaso d'Aquino lo riceve da lui come lo ricevette, in generale, la Scolastica del medioevo (1).

(1) *Sunt quaedam particularia bona quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem... et hujusmodi bonis voluntas non de ne-*

Digitized by Google

In seguito a ciò vediamo classificata la libertà in tante specie diverse che comunemente si riducono a tre:

1.ª Libertà di emettere o non emettere l'atto volontario, vale a dire di volere o di non volere (*libertà di contraddizione o di esercizio*).

2.ª Libertà di volere una cosa a preferenza del suo opposto (*libertà di contrarietà*).

3.ª Infine, libertà di volere una cosa piuttosto che un'altra semplicemente diversa (*libertà di specificazione*).

Queste tre maniere di libertà si possono ancor ridurre agevolmente ad una sola, che è la seconda o *di contrarietà;* perchè, quanto alla prima i due partiti dell'emettere o no l'atto volontario devono essere concepiti prima dall'intelletto e presentati indi alla volontà come beni tra cui scegliere, mentre se un partito si mostrasse assolutamente come male, non ci sarebbe più la questione della scelta, il male per sè non essendo oggetto del volere: quanto alla terza è chiaro che i due beni diversi tra cui scegliere non debbono potersi avere entrambi (se no la volontà non avrebbe più a scegliere) ma uno sì e l'altro no; epperò devono sotto questo rispetto essere opposti.

Ma veramente vi è ella nell'uomo questa libertà di scegliere tra due beni particolari e incompatibili fra di loro? È il nostro volere veramente libero *libertate contrarietatis?* La questione su questo punto è ardentissima.

6. Allorchè un bene qualunque particolare s'offre alla volontà umana, questa tende ad esso in virtù di sua natura: sua natura essendo la tendenza al bene, non appena le si presenta un oggetto in cui la ragione di

---

cessitate inhaeret (*S. Theol.*, I, q. 82. a. 2). — *Voluntas est quidem secundum ordinem naturae determinata ad unum commune quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum* (1ª 2,ae q. 13. a. 2).

Digitized by Google

bene apparisca essa è necessitata o, se preferiamo dire, *determinata* a volerlo. Così il poeta:

> L'animo che è creato ad amar presto
> *Ad ogni cosa è mobile che piace*
> Tosto che dal piacere in atto è desto (1).

A quel modo che nulla dalla volontà può esser voluto se non in quanto è bene o le apparisce *sub specie boni*, viceversa tuttociò in cui questa *species boni* si riscontra in maggiore o minor grado non può non esser voluto da essa, sia poi un bene effettivo o di sola parvenza.

Ma quando si offrono contemporaneamente alla volontà parecchi di questi beni particolari e che sian tali da escludersi a vicenda, appunto per la loro finitezza e limitazione reciproca, come si comporterà il soggetto volente? Delle varie volizioni iniziali che suscita la loro presenza, quale diventerà vera volizione efficace, definitiva, decretoria, e con quale criterio? La risposta più semplice sarebbe che queste volizioni essendo proporzionate al bene che le suscita si comportino come forze applicate ad uno stesso punto mobile; ed efficace, decretoria, definitiva diventi la volizione corrispondente alla risultante di esse.

Tuttavia non sempre ciò ch'è ovvio e chiaro è anche l'espressione ultima e genuina del vero, ed essa risposta è fin troppo semplice per essere esauriente. L'animo umano scambiato con un mobile, solamente ed esclusivamente *mobile*, della meccanica astratta, può essere una rappresentazione comoda per semplificare il problema; ma può anche introdurre un'alterazione radicale nei dati di esso e farne completamente sbagliare la soluzione. In questo dubbio è anzi il problema medesimo, tutto il problema della libertà.

Difatti ecco come ce lo porge un'analisi che facilmente sembrerà completa. Nella scelta tra due beni particolari incompatibili, la volontà o tien conto di essi,

(1) *Purg.*, XVIII, 19.

Digitized by Google

del grado di bontà che in essi ravvisa, dell'attrattiva loro, oppure agisce senza tenerne affatto conto, prescindendone affatto. In quest'ultimo caso avremo una volontà che tende non all'oggetto suo, il bene, ma al vuoto; un atto volontario senza causa, senza motivo, senza ragione del movimento. È questa la libertà che alcuni vogliono attribuire al volere e chiamano *libertà d'indifferenza*, quasi la volontà fosse indifferente ai beni stessi. Nel primo caso, nel caso cioè che i beni tra cui è fatta la scelta sian tenuti in considerazione, possiamo supporre o che essi si presentino come uguali o come disuguali. Qualora, pur essendo uguali ed elidentisi a vicenda, uno di loro venga nondimeno eletto, tale elezione sarà fatta senza causa, senza motivo, senza ragione, come nel caso già esaminato. Se poi essi son disuguali e la scelta fosse fatta nel senso del minore, non solo sarebbe ancora *senza* causa, senza motivo, senza ragione, ma *contro* tuttociò, e sempre si dovrebbe ammettere la libertà di indifferenza nel modo suddetto. Non resta di fronte a questa altra ipotesi se non che i due beni siano sempre disuguali, e la volontà segua sempre il bene maggiore; tale è l'ipotesi del *determinismo.*

Cosi abbiamo due soluzioni contradditorie, l'una delle quali fa del volere un semovente senza ragione; l'altra un mobile senza autonomia. Vale a dire, la prima ha contro di sè la natura medesima della volontà, la seconda è smentita energicamente dalla coscienza; ad entrambe stanno di fronte due principî fondamentali per la ragione teorica e pratica, per la vita intellettiva e morale dell'umanità. — Il principio di causa, o, più specialmente al nostro caso, il principio di ragion sufficiente, che anche gl'*indifferentisti* debbono riconoscere, si oppone alla *libertà d'indifferenza* quale s'è descritta; esso vuole che ogni cosa la quale comincia ad essere, e perciò anche l'atto particolare della volontà, abbia la sua causa, e che ogni cosa per essere ad un modo piuttostochè ad un altro, quindi anche l'atto del volere

Digitized by Google

per rivolgersi in un senso o nell'altro, debba avere la sua ragione sufficiente; ciò che non si può negare senza gettar l'anarchia nel regno dell'intelligenza. — Il principio di responsabilità od imputabilità, che tutti, anche i *deterministi*, debbono ammettere, si oppone alla teoria dell'invincibilità dei motivi, al *determinismo;* esso principio esige che l'uomo nell'ordine morale sia padrone di quegli atti suoi che sono degni di vituperio o di encomio, sicchè solo allora sia meritevole di biasimo o di lode quando egli abbia voluto ad un modo mentre gli era pur possibile volere al modo contrario; ciò che non si può impugnare senza mettere in iscompiglio il regno della coscienza e della moralità (1).

---

(1) « Tutta codesta questione » scrive il Bonatelli « è dominata sovranamente da due principi, accettati dai più siccome assiomi e i quali portano o sembrano portare in grembo due schiatte di conseguenze opposte. Che se pure taluni arrivarono fino a negarli o a metterli in forse, o l'uno o l'altro, ciò fu solamente a motivo delle conseguenze a cui mettono; anzicchè accettar queste, si negò il principio. Tuttavia, come ho detto, questo è stato il caso più raro; generalmente essi vennero ambedue ammessi e riconosciuti. Nè veramente si poteva a meno, essendo di quelli che costituiscono, come a dire, i cardini della ragione. Dei quali l'uno è: niun fatto nuovo poter intervenire, ove non ne sia data la cagione. E l'altro: niuna azione essere imputabile a chicchessia, e però non recar seco merito o colpa, qualora l'autore non avesse anco potuto operare altrimenti. — E, se appunto se ne tolgano quei pochi, che, per amor di sistema, giunsero al punto di negare l'uno o l'altro di questi assiomi, tutto il lavorio che s'è fatto intorno alla questione del volere, è consistito nel cercar modo di accordarli fra sè; chi sta per la libertà ingegnandosi di rabbonire il principio di causa, acciò non lo mettesse in impiccio; chi sta contro la libertà, o vogliam dire per il determinismo, sforzandosi di far stare a segno il principio della imputabilità, affinchè non guastasse i fatti suoi. Ma che nè gli uni nè gli altri siano riusciti del tutto nel loro intento credo provato abbastanza dallo stato presente della discussione ». — F. Bonatelli, *Intorno alla libertà del volere*, Memoria estratta dagli Atti del R. Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti (Tomo V, ser. VI), Venezia, 1887, p. 4-5.

Digitized by Google

LEZIONE III

Diverse soluzioni date al problema del libero arbitrio.

1. Dottrina platonica e socratica. — 2. L'opposizione d'Aristotele. — 3. L'asino di Buridano. — 4. Il *liber uomo* di Dante. — 5. San Tommaso e Duns Scoto. — 6. Incertezze del Cartesio. — 7. Contraddizione dello Spinoza: Pietro Bayle. — 8. Illusione del Leibnitz. — 9. La conciliazione di Kant e di Schopenhauer.

1. A seconda che il pensiero dei filosofi si fissò piuttosto nell'uno che nell'altro dei due principî ricordati, venne data l'una o l'altra soluzione al problema della libertà.

È celebre la sentenza socratica e platonica che nessuno è malvagio di sua volontà — κακὸς ἑκὼν οὐδείς (1) — e l'altra che il solo fatto cattivo è l'esser privo di scienza (2). Anzi il meraviglioso dialogo di Platone *Pro-*

(1) *Tim.*, 86 E. — *Protag.*, 345 E.

(2) *Protag.*, 345 B. — Nel mito di Er che si legge nel libro decimo della *Repubblica* si vedono le anime scegliersi di per sè la propria sorte prima di venire alla vita, sicchè un atto di libertà fondamentale parrebbe quello che regge tutta l'esistenza umana. Questo sostiene pure il prof. Pietro Stoppani nel suo dotto e recente lavoro di psicologia platonica (Pietro Stoppani, *L'immortalità dell'anima*, Milano, Cogliati, 1899, p. 88-9). Ma, oltrecchè ciò sarebbe sempre un relegare la libertà umana nelle regioni del mito, come fanno il Kant e lo Schopenhauer, si può ancora domandare: E quest'atto iniziale di scelta da che cosa è determinato? Evidentemente, secondo la teoria platonica, dal grado d'intelligenza, di scienza, o, se si vuol meglio, d'ignoranza, in cui l'anima si

Digitized by Google

tagora o i Sofisti è tutto una dimostrazione che Socrate fa di tale concetto. Partendo egli dal principio che l'uomo non può volere che il bene, e dal male abborre, osserva che se alcuno sceglie tra due azioni quella in cui la somma dei beni (presenti o conseguenti) è minore che nell'altra, ciò fa per ignoranza nell'arte della misura. Questa ignoranza induce l'uomo a sbagliare riguardo ai beni lontani i quali, come le grandezze, appariscono da lungi più piccoli che in realtà non sono; sicchè quanti peccano nella scelta dei beni, peccano per ignoranza, per difetto di calcolo, per manco di scienza, d'una scienza di misura. La quale scienza misurativa chi ben possedesse, metterebbe tutti i beni prossimi e lontani sulla bilancia e s'appiglierebbe senza fallo a quelli che sono maggiori.

Or qui è ben colta, evidentemente, l'indole della virtù ch'è un fatto razionale, e l'intellettualità, se posso dir così, del volere: ma, come ha osservato per primo Aristotele, è ridotta a nulla la libertà dell'arbitrio, e si naviga in pieno determinismo. Sia pure che questa dottrina abbia un lato vero: io l'ammetto e lo proverò in seguito; ma presa così di prima fronte essa toglie via ogni imputabilità dell'azione, e riduce ogni atto malvagio a un errore teoretico che non si può ascrivere alla volontà la quale vuole il bene, ma all'intelligenza che non ha saputo discernerlo dal male. Così un viaggiatore che voglia recarsi in una data città potrà legger male l'orario ferroviario e cambiar strada; ma non per questo si potrà ritenere ch'egli ha voluto far questo sbaglio e ch'egli ne sia veramente colpevole. O forse si vorrà dire ch'egli è in colpa per non avere

---

trova in quel momento che sceglie, tanto che talora, sopravvenendo maggior riflessione, si pente subito della scelta. E questo è sempre determinismo. Il vero fondamento scientifico, unico possibile, della libertà, ch'è la distinzione categorica del bene oggettivo dal soggettivo e della conoscenza formale dalla materiale, del quale parleremo più innanzi, in Platone non si ritrova.

Digitized by Google

direttu bene la sua intelligenza? Per non aver imparato o cercato d'imparare la detta scienza misuratrice? Ma lasciando anche stare che l'apprender più o meno bene una scienza è cosa che dipende pure in gran parte dalla forza intellettiva d'ognuno, forza che non è in balia del suo volere, è pur evidente che qui ci avvolgiamo in un circolo. Poichè l'atto di scegliere tra il voler imparare questa scienza o il voler trascurarla è anch'esso un'elezione tra beni e se ogni siffatta elezione è determinata dal grado di scienza posseduta, anch'esso sarà determinato. Con ciò ogni imputabilità se n'è ita.

2. Difensore del principio di imputabilità e impugnatore del determinismo socratico sorse Aristotele armato di quegli argomenti che la coscienza popolare già fin d'allora gli forniva, quali sono i comandi e i divieti delle leggi, le pene e i premi, le lodi e i biasimi (1).

Pare, tuttavia, che il grande filosofo di Stagira non distingua abbastanza la *libertas a coactione* dalla *libertas a necessitate*, e penso troppo facilmente d'aver dimostrato libero un nostro atto quando da esso ha esclusa la violenza. Certo, anche quando il motivo che ci attira è esterno noi gli cediamo di nostro grado, poichè non può arrivare all'animo nostro se non per le vie dell'intelligenza e del volere, e la volontà se si muove all'atto vi conferisce di suo, e noi vogliamo quella cosa volendola; non c'è che opporre. Difatti Aristotele ha ogni ragione di scrivere poco più oltre che chi affermasse d'aver commesso un'azione disonesta sforzato dal piacere, direbbe cosa inattissima.

---

(1) « Poichè abbiamo parlato della virtù, così scrive, sarà in seguito da considerare se l'essa possa acquistarsi da noi, o no, come dicemmo. Crediamo non esser posto in noi l'esser buoni o cattivi: giacchè qualora alcuno interrogasse un altro se voglia esser giusto o ingiusto, nessuno sceglierebbe l'ingiustizia. Lo stesso dicasi della fortezza e della timidezza, insomma delle altre virtù sempre allo stesso modo. Di che si fa manifesto, che se vi son dei cattivi, non lo sono di lor voglia, oppure

Ma il modo è qui; se cioè il volere, pur essendo sempre libero da coercizione, sia talora anche libero da necessità determinante. E quindi non del tutto a torto mi sembra abbia censurato Aristotele il celebre compendiatore della morale aristotelica, lo Zanotti (1).

Da tale giudizio v'è tuttavia chi dissente perchè Aristotele, oltre l'appetito (ὄρεξις) e l'appetito intellettivo ossia la volontà semplice (βούλησις) che diede comune all'uomo ed ai bruti come la conoscenza, ammise in quello la *deliberazione* (βούλευσις) e la *scelta* (προαίρεσις) che negò in questi, facendo il primo libero nell'elezione dei beni particolari opposti, il secondo invece determinati *ad unum* (2). In questa deliberazione e massime in que-

---

neppure i buoni. — Ma siffatto discorso non è vero. Perchè con quale ragione il legislatore non permette di far cose cattive, anzi comanda le oneste e buone, e stabilisce se alcuno farà il male o trascurerà il bene? In verità opererebbe in modo assurdo se legiferasse di cose che non sono in nostro potere. Però, come sembra, sta in noi d'esser buoni o cattivi. Similmente le lodi e i biasimi attestano questo stesso, poichè la lode tien dietro alla virtù ed il biasimo al vizio. Ora la lode ed il biasimo non si danno alle cose che alcuno abbia fatto mal suo grado. È manifesto adunque essere in nostro arbitrio l'operare il bene od il male... e se alcuno segue la virtù o il vizio, ciò farsi volentemente (ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν καὶ κακίαν ἐστὶ τὸ ἑκούσιον)„ *Et. gr.*, l. II, c. IX, 7-11.

(1) Ecco le sue parole: «« Acciocchè un'azione sia libera, pare che nell'altro per Aristotile si ricerchi, se non che sia volontaria. Ma quelli che hanno più sottilmente trattato questa materia ricercano qualche cosa di più. Infatti se l'uomo fosse portato necessariamente, o per un certo naturale ed invincibile istinto, a voler ciò che vuole, nè potesse fare altrimenti; quantunque le azioni umane fossero volontarie, provenendo da volontà, non si stimerebbero però libere, provenendo da volontà necessaria. Per dunque chiaro, che ad un'azion libera si ricerchi, oltre l'essere volontaria, anche l'essere senza necessità »» (Luigi Ferrari, *Una filosofia morale di Arist., compendio di F. M. Zanotti*, con note, Torino, Paravia, 1882, pp. 70-41).

(2) *Et. Nic.*, l. III, c. III, 2-3. — *Et. gr.*, l. II, c. XXVII (XXVIII). — Nell'*Etica ad Eudemo* (l. III, c. VII) pare che distingua *volontà da libertà*; ma, chi ben guardi, non distingue se non *volontà semplice* che ha luogo anche nell'operare subitamente dietro le cupidigie, da *volontà riflessa* e deliberante razionalmente dietro i motivi. Ma ciò non fa ancora sì che

sta scelta non starebbe forse quella libertà che ha il potere del sì e del no, e per la quale, usando una frase che Aristotele adopera ironicamente contro Socrate, siam padri delle nostre azioni come dei nostri figli? Per rispondere bisogna considerare come uno dei concetti che più tornano nelle opere morali dello Stagirita è questo che la volontà, libera nei mezzi, è necessitata riguardo al fine. Che sono i mezzi? I beni particolari. Che è il fine? Aristotele lo concreta nella felicità a cui ogni volontà tende irresistibilmente. E allora risorge la questione. Se io voglio sopratutto la mia felicità, è chiaro che tra due mezzi diversi per giungervi io sceglierò il migliore, o se scelgo il peggiore è perchè ignoro sia tale. Una volta rinchiusi in questo fine irresistibilmente voluto, come può la volontà esser libera tra un mezzo buono e uno cattivo? La scelta tra essi non è che affare di cognizione.

Prendiamo l'esempio di Aristotele stesso. Noi vogliamo esser sani con volontà semplice, questo è il fine: ma eleggiamo i mezzi, per esempio il passeggiare, il correre, con libera scelta (1). Or non è manifesto che se noi avessimo una scienza piena e conoscessimo proprio bene quello che si confà alla nostra salute, colla stessa volontà irresistibile con cui vogliamo il fine vorremmo il mezzo migliore per raggiungerlo? E perchè dunque consultiamo e deliberiamo e talora ci appigliamo al partito peggiore se non per il dubbio e l'ignoranza nostra? Il medesimo Aristotele in questo medesimo luogo della sua *Etica grande* fa il paragone di tale libertà colla scienza, e mostra ad evidenza che la scienza la distruggerebbe. Che cosa sarà adunque se non un'ignoranza? (2)

---

egli ammetta una vera libertà tra i motivi medesimi, perchè si tratta di vedere se da questi per l'ignoranza o la scienza siamo determinati.

(1) *Et. gr.*, loc. cit.

(2) « Nella geometria, egli osserva, se uno dicesse che un quadrilatero ha la somma degli angoli uguali a quattro retti, e fosse dimandato del perchè, gli si presenterebbe la risposta: Perchè il triangolo ha questa somma

Digitized by Google

Non siamo dunque qui molto lontani dal determinismo di Socrate e di Platone che esclude l'imputabilità e che Aristotele così tenacemente e così frequentemente nelle sue opere combatte. Per fermo Socrate, e Platone con lui, ammetteva certo la deliberazione che fa l'uomo nelle cose agibili quando parlava della misurazione tra beni e beni; ma riteneva che la scelta in ciascuno fosse determinata dal suo grado particolare di cognizione e pensava che ancor meglio sarebbe stata determinata dal possesso intero della scienza di siffatte misure.

3. Questo concetto di una scelta tra i beni regolata da una scienza misuratrice, d'una volontà comunque detta libera ma subordinata agli oggetti esterni, pesati, calcolati, misurati nella loro efficacia, fece sì che nelle scuole del medio-evo il problema della libertà si concretasse e, sto per dire, s'incarnasse in un problema bizzarro che rese celebri una bestia ed un filosofo.

Alludo al caso dell'asino di Buridano.

Veramente Giovanni Buridan, filosofo nominalista che nel 1327 era rettore dell'Università di Parigi, non

---

uguale a due retti. In queste cose adunque si è preso il perchè da un principio definito (*e saputo chiaramente*). Ma in quelle cose che cadono sotto l'azione, nelle quali è la scelta, non così; poichè non vi è nessun definito. Sicchè se alcuno domandi: perché hai fatto questo? non si può rispondere che: Perché non potevo far altrimenti, o perchè è meglio così. Dalle stesse circostanze, ciò che apparisce il meglio si sceglie e ciò per sè stesso (*vale a dire, per questa sua apparenza in sé medesima, non per una ragione che lo riannodi con certezza a un principio definito*), Per la qual cosa in questi casi si può prendere consiglio, ma nelle scienze no. Invero nessuno delibera come sia mestieri scrivere il nome di Archicla, perchè ciò è definito (*è risaputo*). Il fallo quindi non si genera nell'intelligenza, ma è posto nell'azione dello scrivere. Poichè DOVE NON È ERRORE D'INTELLIGENZA, IVI NON SI DELIBERA, ma in quelle cose in cui è indefinito e incerto il come convenga, in esse ha luogo il fallo ». (*Et. gr.*, loc. cit. 9-10). — L'espressione che tengo a far notare è testualmente questa: Ἐν αἷς γὰρ μή ἐστιν ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ διανοίᾳ, οὐδὲ βουλεύονται ὑπὲρ τούτων.

Digitized by Google

ce n'ha nè colpa nè peccato. Egli trattò invero la questione del libero arbitrio e ne vide tutte le difficoltà che lo negò senz'altro, per questo che se il motivo vince, non siamo liberi; se all contrario, l'azione non ha motivo ((1)). Similmente sostenne che quando diamo al male la preferenza sull bene, ciò accade perchè il nostro spirito è turbato o sepolto nell'ignoranza, e sostituiamo questo a quello (2). Infine tutta la libertà che concedeva all'uomo era soll quella di sospendere l'assenso per pensarvi meglio su. Ma quanto all'esempio cui ha dato il suo nome non pare se ne trovi traccia ne' suoi scritti, sicchè il Tennemann suppone che questo possa esser stato un mezzo immaginato da' suoi avversarii per mettere in ridicolo la sua opinione (3). Ad ogni modo l'asino di Buridano che muor di fame in mezzo a due cibi egualmente distanti ed egualmente attraenti in senso opposto, restò famoso fino a noi e si allora che dopo vi si accalcheranno attorno le discussioni di pensatori e filosofi anche sommi.

Era naturale che, data l'idea d'una ponderazione dei beni opposti, e d'una scelta conseguente a tale ponderazione, sorgesse l'ipotesi dell'eguaglianza tra questi beni, ed il quesito come mai in tale ipotesi avvenirebbe la scelta. Quello che sembra molto strano è che detta ipotesi venisse esemplificata in un asino cui nessuno

(1) *In Eth. Nic.*, lib. III, q. 1.

(2) *Ib.*, q. 3. 4, ecc.

(3) *Storia della filos.*, t. VIII, p. 2.ª — Il Bayle nel suo *Dictionnaire Historique* all'articolo *Buridan* dice con molta ingenuità che di lui non si conosce altro che questo sofisma. Lo Schopenhauer cita sovente un intiero libro di *Sophismata*, probabilmente stampato nel secolo XV, senza indicazione di data nè di luogo, e ora lo dà come un in-4°, ora come un in-8°, avvertendo però che in esso il celebre esempio non si trova quantunque di asini vi si parli quasi ad ogni pagina, giacchè questo buon scolastico aveva l'abitudine di prender ad esempi or Socrate, or Platone, ora *asinus*. — Dopo lo Schopenhauer i recenti storici della filosofia non hanno trovato ancora il famoso sofisma in proposito, benchè se ne siano assai occupati, come Ueberweg e il Prantl.

Digitized by Google

certamente attribuiva allora libertà di sorta. Sotto questo aspetto la pose meglio l'Alighieri che l'innalzò all'uomo libero, sebbene col medesimo risultato.

4. Il divino poeta, che tanto bene avea discorso della natura ed origine del volere dall'intelligenza, apprezzò certo degnamente la libertà di esso che diede soltanto alle creature intelligenti:

Lo maggior don che Dio per sua larghezza
   Fesse creando....
Fu della volontà la libertate
   Di che le creature intelligenti
   E tutte e sole furo e son dotate (1).

Anzi egli descrive egregiamente, secondo l'etica d'Aristotele, il modo con cui ne sorge l'atto ch'è capace di merito o di demerito e perciò imputabile. Avea osservato come l'*intelletto delle prime notizie* e l'*affetto dei primi appetibili*, o in altri termini l'oggetto primo dell'intelligenza, l'essere universale, e l'oggetto primo della volontà, il bene universale, che fanno tendere l'animo ai veri e beni particolari, siano dati a noi da natura, innati, sicchè l'uomo se li trova avere senza che sappia d'averli acquistati, come l'ape si trova avere l'istinto suo di *far lo mele* (2). Ma in quest'atto primo, appunto

---

(1) *Par.*, V, 19 e seg.

(2) Altre volte il Poeta avea unificate le *prime notizie* in una notizia unica in cui sono implicitamente incluse e la disse: *Il ver primo che l'uom crede*; similmente i *primi appetibili* in un unico bene il vede: *Ciascun confusamente un bene apprende*, ecc. — Per molti che spesso citano a sproposito è da notare che il famoso passo dantesco

. . . . . . Là onde vegna lo intelletto
Delle prime notizie uomo non sape
Nè dei primi appetibili l'affetto

viene totalmente stravolto se si vuole intendere questo *non sape* per il sapere riflesso della scienza. Ben lungi dal fare una professione di scetticismo filosofico, Dante spiega qui un'alta dottrina di filosofia, la dottrina della responsabilità morale, che si connette appunto coll'origine e costituzione prima dell'intelletto e della volontà. Le prime notizie, dice egli, l'uomo se le trova avere fin dal primo punto che ha coscienza di

perchè dato da natura, non c'è libertà affatto, epperò l'atto primo del volere sfugge ad ogni imputabilità:

.... questa prima voglia
Merto di lode o di biasmo non cape.

Da essa però nascono altre volizioni particolari, e nella deliberazione o consultazione fra queste, come nella scelta od assenso che ne deriva, è riposto il libero arbitrio e l'imputabilità su cui riposa la morale:

Or, perchè a questa ogni altra si raccoglia,
Innata v'è la virtù che consiglia
E dell'assenso dee tener la soglia.
Quest'è il principio, là onde si piglia
Cagion di meritare in voi, secondo
Che buoni o rei amori accoglie e viglia.
Color che ragionando andâro al fondo
S'accorser d'esta innata libertade
Però moralità lasciâro al mondo (1).

Fin qui tutto corre. Ma venendo alla cernita, alla *vigliazione* di queste volizioni particolari, di questi amori buoni o rei, con che criterio avverrà essa? Ogni amore ha per corrispondente un bene; anche un amore reo è diretto al male travestito da bene (*immagini di ben seguendo false,* secondochè dice altrove il P.). Come si

---

sè; non le ha acquistate, non sa donde gli vengano (dunque questo *non sape* si riferisce al saper volgare, dell'uomo che si sviluppa e ha coscienza degli atti suoi, non al sapere scientifico del filosofo), sono in lui come l'istinto degli animali, ingenite. Parimente è innato l'affetto dei primi appetibili, poichè l'atto primo e costitutivo della volontà segue l'atto primo e costitutivo dell'intelletto. Entrambi questi atti primi, perchè posti da natura, sfuggono ad ogni imputabilità. Invece gli atti secondi che se ne sviluppano descrive Dante come cadano sotto la responsabilità del libero arbitrio. Ma non si ricaverebbe nessun costrutto da tutto questo ragionamento se i detti versi esprimessero lo scetticismo in favore del quale sono così spesso citati, mentre invece affermano una dottrina. Per dimostrare che l'atto primo sfugge alla responsabilità, Dante verrebbe a fare questo bel raziocinio: « l'atto primo del volere non è libero, perchè.... la filosofia non potrà mai scoprire l'origine delle idee »!

(1) *Purg.*, XVIII, 49 e seg.

Digitized by Google

comporterà *la virtù che consiglia* dinnanzi all'efficacia diversa dei diversi beni? Ha essa il potere di scegliere indifferentemente il minore a confronto del maggiore, l'apparente a confronto del reale, e viceversa, senza dipendere dalla loro energia attrattiva, ovvero questo potere non l'ha? Ecco rinato il problema, la cui soluzione vien oscurata dall'idea d'una scelta conseguente alla misurazione dei beni opposti, ed ecco Dante scrivere le famose terzine in cui ogni imputabilità sembra distrutta, e la libertà, mantenuta a parole, negata nel concetto:

> Intra duo cibi, distanti e moventi
> D'un modo, prima si morria di fame
> Che liber uomo l'un recasse ai denti,
> Sì si starebbe un agno intra duo brame
> Di fieri lupi, egualmente temendo;
> Sì si starebbe un cane intra duo dame (1).

Non è a dire quanto si sian sbizzarriti su questi versi gl'innumerevoli commentatori del sacro poema: chi la ritenne quale proposizione vera, chi la derise.

Il Poletto, nel recentissimo suo commento, s'adonta di tali risa, e dichiara che tale principio è non meno evidente dell'altro che quando un corpo è tirato da due forze eguali e contrarie in senso opposto esso rimane fermo.

Noi senza ridere domandiamo: Di grazia, chi s'è mai sognato di ritenere che un corpo inerte, un semplice mobile, sia un ente *libero?* E il parificare un uomo, e un uomo libero, a un puro *mobile*, non è una contraddizione? Non è distruggere appunto la libertà che si vuol stabilire? Allora è ancor meglio l'esempio dell'asino.

---

(1) *Par.*, IV, 1 seg. — Aristotele in un luogo (*Del cielo*, l. II, c. XIII, 22) parlando di coloro che dicevano la terra posta nel mezzo, accenna alla lor ragione delle forze uguali e contrarie, ed alla loro similitudine di un assetato od affamato, il quale, egualmente distante dai cibi o dalle bevande, di necessità non si muove — τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον. — Pare alluda a Platone, ma di sfuggita.

Digitized by Google

Dante da questa similitudine prende le mosse per dire che lo spirito suo, trovandosi in bilico tra due curiosità egualmente forti che *pontavano egualmente nel suo velle*, il suo silenzio verso Beatrice, non era degno nè di lode nè di biasimo:

> Per che, s'io mi tacea, me *non* riprendo,
> Dalli miei dubbi d'un modo sospinto,
> Poi ch'era *necessario*, nè *commendo*....

Era *necessario* il tacere, e perciò irresponsabile, in quel caso in cui s'avverava l'equilibrio dei motivi, ed il libero arbitrio non poteva aver luogo. Ma tutto meno, dunque, avrebbe il libero arbitrio potuto aver luogo se uno dei motivi, superando l'altro di forza, avesse tratta la volontà a seguirlo; non essendo presumibile che questa, inetta persino a scegliere tra due motivi pari, avesse poi l'energia di attenersi al più debole.

E la responsabilità non vi sarebbe mai, non vi sarebbe mai l'imputabilità, non vi sarebbe luogo a biasimo o lode, sibbene sempre in ogni caso *necessità*.

Si può dire però, e il Poletto lo dice, che l'uomo non sceglie nè può scegliere tra due beni e motivi uguali, finchè rimangono uguali ed egualmente moventi; bensì può riguardarli sotto altro aspetto in cui non siano più eguali ovvero ingrandire egli stesso l'uno a scapito dell'altro, e allora, trovatili o fattili disuguali, scegliere. — Ah, ma dunque non rimane più inerte, e tra due cibi non muore più di fame? — No, si risponde, perchè è entrato in campo un altro elemento, la libera riflessione, e questa ha turbato l'eguaglianza; ma resta sempre che finchè sono uguali la scelta non può esser fatta. — Come? la libera riflessione è un elemento estraneo? ma non si parlava di *liber* uomo? se così non fosse si sarebbe dovuto formulare il caso altrimenti e dire: « Tra due cibi ugualmente distanti e moventi, un uomo, privo di riflessione e di libertà, morrebbe di fame. » E si sarebbe potuto discutere anche qui: ma al contrario è detto chiaramente che nell'ipotesi l'uomo sia libero.

Digitized by Google

E poi, è sempre vero che l'uomo dinnanzi ai due motivi eguali, egli solo in presenza di essi, non è rimasto inerte, ma s'è mosso, e questo suo moto ha avuto per risultato d'andare nel senso dell'uno a preferenza dell'opposto. Ciò che contraddice singolarmente alla comparazione di esso col mobile puramente passivo.

5. Anche l'Alighieri riconosce che col ridurre l'umano volere alla passività d'un mobile sollecitato da forze esterne si toglie ogni nozione d'imputabilità a' suoi atti:

> Chè s'amore è di fuori a noi offerto
> E l'anima non va con altro piede,
> Se diritta o torta va, *non è suo merto* (1).

Prima di lui s. Tommaso d'Aquino, rilevando il piccolo cenno sfuggevolissimo che v'è in Aristotele della questione che dovea diventare tanto famosa, se n'era fatto un'obbiezione alla dottrina del libero arbitrio, dottrina ch'egli sosteneva per la solita ragione della coscienza comune, chè altrimenti invano sarebbero i consigli, le esortazioni, i precetti, le proibizioni, i premii, le pene (2).

Cotale obbiezione se la muove in tutta la sua forza (3).

E la breve risposta che vi fa è la seguente: « Nulla vieta che, se due cose son proposte uguali secondo una

(1) *Purg.*, XVIII, 435.

(2) *S. Th.*, II, q. 83, a. 1.

(3) *S. Th.*, 1ª 2ª, q. 13. a. 6. Ecco le sue parole: — *Si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum, quam ad aliud: sicut famelicus si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus, est secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum, quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terrae in medio, sicut dicitur in 2. De caelo. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut aequale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quae unum majus apparet, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo est necessitate eligitur illud, quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo, quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.*

Digitized by Google

considerazione, dell'una di esse si consideri qualche altro rispetto pel quale sovrasti, e la volontà venga più inclinata ad essa che all'altra » (1).

Fermiamoci un momento a riflettere. Questo nuovo rispetto, questa nuova condizione per la quale riesce a prevalere uno dei motivi, non si può già rinvenire nel motivo stesso, perchè altrimenti si uscirebbe dall'ipotesi la quale richiede che i due beni siano ed appariscano uguali. I due beni sono e rimangono uguali oggettivamente, ma una nuova ragione è *considerata,* vale a dire posta nell'uno d'essi dalla forza pratica del volere che ad esso dirige l'intelligenza e la riflessione. Nessun dubbio che l'animo umano non abbia tal forza pratica e tale energia d'iniziativa: nessun dubbio, ch'egli non possa anche di due beni uguali trovar modo d'ingrandire al suo sguardo l'uno invece dell'altro, come una bilancia che avesse il potere d'aumentare il peso dell'uno o dell'altro piattello. Ma allora nasce qui un'altra difficoltà, poichè la scelta dopo tale disuguaglianza è bensì spiegata, ma non è spiegata quella scelta anteriore che produce tale disuguaglianza medesima. Per restar fedeli al concetto dei motivi s'introduce una scelta senza motivi che rimane al tutto campata in aria. Come mai l'uomo s'è indotto ad aumentare il peso di questo motivo piuttostochè il peso di quell'altro? Tale atto suppone una scelta prima della scelta, la quale ultima è al tutto inutile, come l'aumento di forza impartito al motivo che la determina.

Forte di queste osservazioni Duns Scoto, il Dottor Sottile, il grande antagonista di s. Tommaso, impugnò la dottrina della libertà subordinata ai motivi, incagliata dinnanzi al principio d'imputabilità, formulando la dottrina contraria della libertà determinantesi indipenden-

(1) *Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud.*

Digitized by Google

temente e da sè, la quale s'intoppa nel principio di ragion sufficiente (1).

6. Nella filosofia moderna Renato Descartes continuò le vedute di Scoto sulla volontà indipendente dall'intelligenza anzi superiore ad essa, atta quindi a determinarsi all'infuori delle sue indicazioni. « Il Cartesio, scrive il Fouillée, ammette la libertà, innalzandola, come Duns Scoto, al disopra dell'intelligenza: egli spezza arditamente quell'unità di volere e di sapere, e quindi della volontà e dell'intelligenza, che i socratici, i platonici e i tomisti avevano insegnato. La dialettica intellettuale e la dialettica morale, confuse da Socrate, vengono disgiunte; la volontà più non s'arresta docile ai limiti dell'intelligenza, e l'ordine delle azioni non si conforma più necessariamente all'ordine dei pensieri; chè l'intelligenza è finita e passiva, mentre la volontà è infinita e attiva: dove finisce la vita dell'intelligenza, l'azione della volontà non finisce, ma passa al di là. Anzi che ripetere coi socratici che l'errore è fatale, il Cartesio afferma di continuo che l'errore è libero » (2).

Vero è che il Cartesio non sempre rimane coerente a questi concetti, poichè talora sembra render tanto indipendente la volontà dai motivi, ch'essi non abbiano su di lei alcuna influenza, ma ella vi sia affatto indifferente: esagerazione che rompe al tutto contro il principio di ragion sufficiente, poichè data questa indifferenza della volontà, come e perchè mai essa si muoverebbe all'operazione? tal'altra invece afferma che la volontà è indifferente e quindi soggetta ad errore soltanto quando ha una cognizione oscura e confusa del

(1) *Sentent.*, II, dist. 25, q. I, t. VI, p. 873 e seg. — Cfr. G. Morando, *Il problema del Libero Arbitrio*, p. 42-3. — Lo Scoto fu seguito dal Suarez e da quegli scolastici che sostenevano piacere una cosa perchè è scelta, non esser scelta perchè piace. *Placet quia eligitur.* Dicevano pure: *Stat pro ratione voluntas.*

(2) A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, Paris, Ladrange, 1874, II, 502-3,

Digitized by Google

valor delle cose, non già quando ne ha una cognizione chiara e distinta, per cui infine ricade nella sentenza socratica che la scienza s'immedesima colla virtù, la quale sentenza va a naufragare contro il principio dell'imputabilità, come abbiam visto. Egli stesso in una lettera ammette l'affinità del suo concetto con quello di Socrate: « Si nous voyons le mal *clairement*, il nous serait *impossible de pecher*.... c'est pourquoi on dit: *omnis peccans est ignorans*;; en sorte que, si jamais l'entendement ne représentait rien à la volonté comme bien qui ne le fît, elle ne pouvait manquer son élection » (1).

72. Benedetto (Baruch) Spinoza cominciò con essere cartesiano, molto infedele se si vuolle, per diventare avversario del suo maestro e perdersi in un grandioso assorbente panteismo.

Nella sua prima fase portò questo giudizio sul vessatto problema dell'asino di Buridano: *Se noi supponiamo, in luogo dell'asino di Buridano, un uomo posto in equilibrio, quest'uomo dovrà stimarsi non come un essere pensante, ma come il più vile degli asini, se muore di fame e di sete* (2).

Invece nella seconda fase, quando dalle viscere profonde del suo sistema panteistico volle cavar l'etica, abbracciò, com'è naturale, una sentenza ben diversa. « La volontà non può essere chiamata causa libera, ma soltanto causa necessaria.... Le decisioni dell'anima nascono in essa colla medesima necessità che le idee delle cose attualmente esistenti. *E' tutto ciò che posso dire a coloro che credono di poter parlare, tacere, in una parola agire in virtù d'una libera decisione dell'anima, è che essi sognano* AD OCCHI APERTI » (3). Siffatto determinismo, d'accordo senza dubbio colla dottrina che fa dell'universo una

(1) Cfr. Mignanego, *Il problema*, ecc. pp. 497.

(2) *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica*, ecc., P. III, c. XIII, 190.

(3) *Ethica*, P. II, propp. 382. — P. III, propp. 468. — P. III, prop. 22.

Digitized by Google

manifestazione e svolgimento necessario dell'assoluto, è anche d'accordo in particolare con la sentenza che è pur dello Spinoza, la quale ritiene una cosa sola l'intelletto e la volontà, e ripone la virtù nell'intellezione (1). E per questo determinismo Spinoza, tornato alla questione di prima, vi diede una risposta diametralmente contraria. « *Se l'uomo non opera con libertà di volere*, si domanda, *che avverrebbe se fosse in equilibrio, come l'asino di Buridano?* — E risponde: *L'uomo, posto in tale equilibrio, perirà di fame e di sete* » (2).

Nel suo classico articolo *Buridan* Pietro Bayle dichiarò assai mal fondata tale cruda decisione dello Spinoza, almeno per l'uomo, e dice che l'asino rimarrebbe bensì immobile come un pezzo di ferro tra due calamite uguali, ma l'uomo no.

Supponiamo, così egli, che a un uomo sia dato da decidere sulla precedenza di due Dame; ei non trova in esse niente che lo determini: tuttavia se bisognasse di tutta necessità ch'egli facesse passar l'una dinnanzi all'altra, non resterebbe sinceramente impacciato, ma lo farebbe sorteggiare alla paglia corta. « Quelli che ammettono il libero arbitrio propriamente detto, ripongono nell'uomo una potenza di determinarsi ad un partito o ad un altro, anche se i motivi siano perfettamente uguali dal lato degli oggetti tra loro contrari. Poichè essi sostengono che l'uomo può dire, senz'altra ragione che di far mostra della propria libertà: — *Io preferisco questa o quella cosa, sebbene non vedo nella prima maggior valore che nella seconda.* — V'ha almeno due vie onde l'uomo può trarsi d'impaccio nel caso dell'equilibrio de' motivi. L'una è quella or ora indicata, dischiusa dal sommo dilettò che prova l'uomo nel dire anche solo internamente: *Io son padrone di me stesso, e non dipendo dai motivi*, sicchè avviene ch'egli si risolva ad operare in un dato modo, perchè lo seduce questo pensiero: —

(1) *Ibid.*, Pr. III, prop. 49. — Pr. IV, prop. 28, 14.

(2) *Ibid.*, Pr. III, prop. 49 ultimo scolio.

Digitized by Google

Preferisco questa cosa a quella, perchè mi piace far così. — L'altra via è quella della sorte; vale a dire la paglia più corta deciderà. »

Sono per fermo risposte ingegnose; ma è da notare che questo bizzarro scrittore altrove formulò non meno ingegnosamente le obbiezioni al libero arbitrio, *son but n'étant,* come osservò il Leibnitz, *que d'embarrasser les philosophes.*

8. Queste risposte furono impugnate con critica acuta dal Leibnitz, il quale oppone:

1° che il caso dell'asino in mezzo a due prati ed egualmente attirato dall'uno e dall'altro, è una finzione impossibile nell'Universo, quando Dio non disponesse così espressamente, perchè è impossibile che l'Universo sia bipartito ugualmente da un piano passante verticalmente pel mezzo dell'asino, al modo che le ellissi od altre figure *anfidestre* possono essere divise in due parti uguali da qualunque linea retta che passi pel loro centro; e la ragione è che nè le parti dell'universo, nè le viscere dell'animale non sono simili, nè ugualmente situate dalle due parti di questo piano verticale;

2° che, supposto avesse luogo, non si troverebbe un motivo determinante d'un atto piuttosto che d'un altro, e quindi non si darebbe nessun atto, poichè ogni atto esistente è qualcosa di determinato ch'è prodotto da una causa determinata e per un fine pure determinato;

3° che, coll'ammettere che nel caso dell'equilibrio de' motivi v'abbiano due vie d'uscita, l'una delle quali consista nel preferire una cosa a un'altra solo per far mostra della nostra libertà, e l'altra nell'affidarsi all'arbitrio della sorte (nel che in fine il soggetto sarebbe mosso ad operare dalla seducente immagine della sua indipendenza dai motivi che gli stanno dinnanzi) si *cangia la questione,* poichè s'abbandona l'equilibrio presupposto delle ragioni, introducendosi una ragione nuova, che diventerebbe appunto la ragione determinante; la quale altro non sarebbe in ambedue i casi che il mero *capriccio;*

Digitized by Google

4° che, dando pure luogo al capriccio, questo ci determinerebbe a volere determinarci, ma non conterrebbe in sè la ragione della *scelta*, ossia del modo di determinarci; e quindi non s'avrebbe ancora la spiegazione dell'atto libero in quanto si vuole che sia indipendente dai motivi e prodotto solo dal beneplacito della volontà.

Il Leibnitz s'era fatta la strana illusione di accordare il libero col determinato, e di poter ritenere il determinato siccome libero dal momento che fosse esclusa da esso non solo la violenza, ma anche la necessità assoluta o vogliam dire di diritto (che si oppone alla contingenza e non può verificarsi a rigore nelle cose create), non però la necessità fisica o di fatto che egli chiama impropriamente morale (1).

In realtà poi esagera tanto il principio di ragion sufficiente (l'aver messo il quale in molta luce gli è merito non piccolo) da farlo diventare un principio di ragione preponderante che conduce al più stretto determinismo (2).

---

(1) Nella *Prefazione* dei suoi *Saggi di Teodicea* scrive: « Spero di togliere tutte le difficoltà (intorno alla libertà umana). Farò vedere che la *necessità assoluta*, che si chiama anche logica o metafisica e talvolta geometrica, *e che sola sarebbe a temere*, non si trova menomamente nelle azioni libere; e che in tale modo la libertà è immune non solo da coazione, ma anche da una vera necessità. Mi studierò di chiarire che v'ha un'indifferenza nella libertà, perchè non v'ha una necessità assoluta per l'una parte o per l'altra d'un oggetto qualunque; ma che non v'ha però mai un'indifferenza di perfetto equilibrio. Intendo pure spiegare, in un modo tutto diverso da quello ch'è stato immaginato sin qui, che nelle azioni libere v'ha una perfetta spontaneità. In fine dimostrerò che la necessità ipotetica e la necessità morale che rimangono nelle azioni libere non offrono nessun inconveniente ». (*Essais de Theodicée*, nn. 303-307).

(2) « Noi seguiamo sempre, nel nostro volere, il risultato di tutte le inclinazioni che derivano sia dalle ragioni o sia dalle passioni. — È necessario che l'uomo segua il partito che più fa impressione sopra di lui. Ma pur non si tratta d'una necessità che sia opposta alla contingenza; perchè non è quella necessità che si dice logica, o geometrica o metafisica, il cui opposto implica contraddizione ». (*Ibid.*, nn. 51, 283).

Digitized by Google

Certo il principio di ragion sufficiente sta: ma non si deve applicare ugualmente al moto dei mobili, puramente inerti e passivi, e al moto degli esseri attivi, giacchè le condizioni dell'uno e dell'altro caso son diverse. Così molto saviamente il Clarke nella sua *quinta replica* fa notare al dotto tedesco che la libertà dello spirito umano non consiste solo in una facoltà spontanea d'agire dietro i motivi, in quanto s'accoppia con l'intelligenza, ma in una speciale facoltà che ha lo spirito di muovere sè stesso senz'esser mosso *de se mouvoir de soi-même* (1).

9. I due principî dell'imputabilità e della ragion sufficiente, come si vede, erano sempre nella discussione della libertà i due ostacoli opposti, Scilla e Cariddi, contro l'un de' quali s'andava a perdere chi voleva evitar l'altro: e inoltre i due arsenali onde si traevan le armi per combattere in un senso o nell'altro sulla scorta dei filosofi nominati e di altri minori innumerevoli ripetendone a un dipresso le ragioni. Vi fu pertanto chi pensò di formulare una dottrina su questo argomento che evitasse i due opposti scogli, anzi si giovasse dei mezzi forniti dai due opposti arsenali. A ciò si accinse Emmanuele Kant, dopo aver impugnato, tuttavia, la pretesa conciliazione che aveva creduto di proporre il Leibnitz coll'escludere dalla volontà la necessità metafisica lasciandovi la fisica: giacchè allora, osserva il Kant, dovrebbe dirsi libero persino il moto di un orologio, che si muove per virtù d'interno meccanismo, e non per attuale virtù esteriore (2).

---

(1) « La vera e sola questione metafisica riguardo alla libertà, sono sue parole, consiste nel sapere se la causa o il principio *immediato* e fisico dell'azione è realmente in quel soggetto che noi chiamiamo l'agente; o se invece *la vera causa* dell'azione si deva cercare in una ragione sufficiente estranea all'agente che influisca su di lui, di modo che egli non sia più un *vero agente* ma un paziente ». (*Recueil de Lettres entre Leibnitz et Clarke.* Cinquième réplique de M. Clarke).

(2) *Critica della Ragion Pratica,* p. I, l. I, c. III, ediz. Rosenkrantz, 226-8.

Digitized by Google

Rifiutato questo tentativo mal riuscito, egli ne propose un altro conforme all'insieme delle sue teorie, e tale, s'immaginò, che accontentasse tutti. — Coi deterministi egli insegnò che ogni avvenimento, e, per conseguenza, ogni azione che ha luogo in un dato momento di tempo, dipende necessariamente dalle condizioni di ciò che era nel tempo precedente. « E poichè il tempo trascorso, continua, non è più in mio potere, dev'esser *necessaria;* vale a dire nel momento ch'io agisco non sono mai libero.... In breve, ogni ente, la cui esistenza soggiaccia alle condizioni del tempo, non può sottrarsi, come nella sua esistenza stessa, così in ogni sua azione, alla legge della necessità fisica, ch'è imposta a tutti gli avvenimenti della natura; se già non si voglia credere che le cose siano in balìa del caso, distruggendo in tal modo il principio di causalità. Dunque la libertà non può aver luogo nel mondo fenomenico, ossia nella natura, ch'è governata dalle leggi del tempo. » — Ma coi difensori della libertà egli si schierò sostenendo che la *ragione* è la condizione indispensabile delle azioni umane; ch'essa non è determinata dinamicamente nè da principî esterni nè da principî interni, nella catena delle cause naturali precedentisi le une le altre nel tempo, perchè ella è fuori del tempo e non conosce nè prima nè dopo, epperciò appunto opera liberamente: che tuttavia la sua libertà non si deve concepire come qualcosa di negativo, poichè è una facoltà eminentemente positiva, cioè *la facoltà di cominciare da sè una serie di fenomeni;* di modo che, mentre niente comincia in lei, per virtù sua una nuova serie di fenomeni ha luogo nel tempo. Essa è la facoltà di fare sì il bene che il male. Perchè si dà biasimo a un uomo menzognero? Perchè la sua azione è libera, ossia deriva dalla ragione di lui, che, al tutto indipendentemente dalle condizioni empiriche, quali sarebbero una triste abitudine, o una viva occasione di mal fare, avrebbe potuto e dovuto determinare altrimenti la condotta della volontà. — Questa dottrina del

Digitized by Google

libero arbitrio egli non solo la enuncia come possibile nella sua *Critica della Ragion Pura*, ma la stabilisce nella *Critica della Ragion Pratica*, come un fatto appoggiato all'altro fatto solenne del *dovere*, ch'è per lui non già fenomenico, ma assoluto, l'unico noumeno, com'egli dice, che cada direttamente sotto la nostra apprensiva, contro del quale nulla può la critica della ragione umana, e sul quale perciò è dato di puntar la leva per ricostruire l'edificio della vera metafisica (1). Ora la libertà è il correlativo del dovere: *devo, dunque posso.* — Tale è pertanto la famosa conciliazione.

Tutte le cose si partono in due grandi ordini: i *fenomeni*, ossia il mondo empirico, che sono nel tempo; i *noumeni*, ossia il mondo della ragione, fuori del tempo: nei primi domina la legge di causalità, nei secondi la legge della libertà. L'uomo in quanto è fenomeno, in quanto appartiene alla natura e vive nel tempo, soggiace alla necessità, al determinismo; in quanto è noumeno, in quanto è fuori del tempo, è immune da ogni necessità, è autonomo, è libero.

Lo Schopenhauer dichiara di sottoscrivere senza riserva a questa teoria la quale appartiene, secondo lui, a ciò che non solo Kant, ma l'umanità ha prodotto di più bello e di più profondo. Essa e l'estetica trascendentale sono i due grandi diamanti nella corona della gloria kantiana, che brillerà d'uno splendore eterno (2).

Anche secondo lui l'uomo ha un doppio carattere, il *carattere empirico*, rigorosamente determinato come fenomeno, soggetto alla legge di causalità al quale applica il proverbio spagnuolo: *Lo que en la leche se mama en la mortaja se derrama* (ciò che si succhia col latte, si riversa nel lenzuolo mortuario); e il *carattere intelligibile* o la cosa in sè, il noumeno, fuori d'ogni succes-

(1) *Ibid.*, p. I, lib. I, cap. I, ediz. Ros., 143.

(2) A. Schopenhauer, *Essai sur le Libre Arbitre*, traduit en français et annoté par *Salomon Reinach*, 3° édit., Paris, Félix Alcan, 1886, pag. 190, 205.

Digitized by Google

sione e pluralità, che si rivela, nelle azioni spesso anche con sorpresa dell'individuo stesso. — Adoperando un detto scolastico *Operari sequitur esse* egli spiega che la necessità sta nell'*operari*, la vera libertà nell'*esse*, perchè quest'*essere* (che nella dottrina speciale del pessimista di Danzica è lo stesso che il volere, *der Wille*) *é* già ciò che *vuole*, *è* ciò che *fa*, quindi *fa* ciò che *vuole*, e se è responsabile gli è perchè avrebbe potuto *essere* quindi *volere* altrimenti da quel che *è* e che *vuole*, epperò a ciò che *è* attualmente incombe il merito ed il demerito (1).

Possiamo pertanto domandarci a questo punto: La conciliazione è dunque fatta tra le due parti? l'accordo è messo tra i due principî? il problema è risolto? — Enrico Ferri, uno dei più ardenti combattitori del libero arbitrio, dice: « Confesso di non aver capito questa astrusa creazione della metafisica germanica » (2). Il Renouvier, poco sospetto di ostilità verso Kant, qualifica d'*inintelligibile* il preteso *carattere intelligibile* del filosofo di Koenigsberg (3) e il Fouillée lo fa oggetto di derisioni insieme al mito di Platone secondo cui le anime sorteggiano alla lotteria il loro carattere ed il loro destino (4). — Anche il prof. Bonatelli non approva questo modo, com'ei si esprime, di salvar la capra e i cavoli; e lo dice accorgimento poco disforme da quello, a cui

---

(1) Lo Schopenhauer riporta a questa dottrina il mito platonico di Er citando di quest'ultimo un'interpretazione di Porfirio, conservataci da Stobeo nel 2° libro delle *Eclogae*. La libertà che hanno le anime nella scelta della vita, nell'*esse*, sarebbe la libertà del *noumeno*: la piena determinazione conseguente a tal scelta, la necessità dell'*operari*, sarebbe la necessità del mondo fenomenico. Ciò ricorda un passo di Tacito: « *Alii, fatum quidem congruere rebus putant, sed non e vagis stellis, verum apud principia et nexus naturalium causarum: ac tamen* ELECTIONEM VITAE NOBIS RELINQUUNT, QUAM UBI ELEGERIS CERTUM IMMINENTIUM ORDINEM » (*Ann.*, VI, 22).

(2) *La teoria dell'imputabilità e la negazione del libero arbitrio*, p. 366.

(3) *Critique philosophique*, 1874, II, 218.

(4) *La Science sociale contemporaine*, 279.

Digitized by Google

avevano ricorso parecchi dei nostri filosofi del rinascimento quando pretendevano che una medesima tesi fosse vera secondo la ragione e falsa secondo la fede o viceversa. « Nè molto più approdano quelli che a' nostri giorni si sono appigliati a un'altra distinzione asserendo che in psicologia sta fermo il principio di causalità, e perciò il determinismo, e mantenendo in morale l'opposto: che, se s'ha a dir il vero, è una soluzione da burla » (1).

In particolare noi possiamo osservare che lo Schopenhauer non ammette la libertà se non di nome, giacchè col suo principio che il noumeno sia volere e che il volere s'identifichi coll'essere, chiedere se un uomo potrebbe *volere* in un modo piuttosto che in un altro sarebbe come chiedere se potrebbe *essere* diverso da ciò che è: quindi, quando dice che l'uomo è responsabile *perchè avrebbe potuto essere altrimenti da quel che è* (2), illude grossamente sè e il lettore scambiando la possibilità semplice colla potenza effettiva: sicchè in ultima analisi, nella sua dottrina la *libertà* non ha che il significato di virtù, di forza o di causa in genere, e l'*imputabilità* ha sol quello di *riferimento* d'un'azione all'uomo come suo *autore* semplicemente, non come *autore libero*.

Quanto al Kant, è ammissibile certo che credesse alla vera libertà morale; poichè è noto ch'egli, spaventato quasi dal soggettivismo in cui la sua speculazione aveva chiuso l'uomo come in un antro oscuro, perch'ei non vi morisse volle aprirgli uno spiraglio nell'assoluto coll'etica, e fece dalla ragione pratica ricostruire l'edificio rovinato dalla ragion pura. Ma senza entrare in minute discussioni sul suo sistema complessivo, faccio riflettere che il principio di causa, signore del mondo fenomenico, non ha più alcun valore assoluto, come non ha valore assoluto questo mondo stesso ridotto a una fan-

(1) *Intorno alla libertà del volere*, ecc., p. 5.
(2) *Op. cit.*, p. 206.

Digitized by Google

tasmagoria soggettiva: e il principio della libertà, richiesto dalla legge morale, e quindi preteso assoluto com'essa, è pur com'essa un *caput mortuum* nella critica kantiana, è un'idea della ragione pratica, la quale, per confessione del medesimo Kant, non ha alcun valore teorico. Pertanto sembra ben meritata la censura che ne fa il Rosmini: « Egli è palese che la soluzione critica circa la libertà non può appaciare, ma piuttosto sconvolgere maggiormente il regno della filosofia; e che ella, sebbene mirabilmente ingegnosa, è la peggiore di tutte; perocchè non fa grazia nè al principio di causa, nè alla libertà; ma invece di troncar loro il capo in pubblico, strangola come rei di Stato l'uno e l'altra nella segreta » (1). Vedremo poi di quale benigna interpretazione, fuor del sistema, sia suscettiva la dottrina kantiana e la conciliazione ch'essa propone.

---

(1) *Antropologia in servizio della Scienza Morale*, n. 638. — L'Hartmann ha osservato giustamente che un carattere intelligibile *individuale* non si può ammettere senza contraddizione con le altre dottrine del Kant e dello Schopenhauer, poichè secondo esse i soli *principi d'individuazione* sono lo spazio e il tempo che non esistono nel mondo degli intelligibili.

Digitized by Google

LEZIONE IV

Natura della libertà bilaterale umana.

1. Tre gradi di elezione: vera libertà non nel primo o secondo, ma nel terzo. — 2. Ancora l'asino di Buridano e il *liber uomo* di Dante: gli atti senza nome. — 3. Accordo tra i due ordini di beni: nella lor lotta è l'*arbitrio*. — 4. Il *sillogismo pratico*. — 5. Le due serie divergenti, tra cui libertà. — 6. Ercole al bivio: definizione della *libertà bilaterale:* alcune testimonianze. — 7. Errore di Socrate: due modi della cognizione umana: *materiale* e *formale: libertà meritoria o libertà del bene e del male*. — 8. Errore di Aristotele. — 9. Parte vera della dottrina kantiana e platonica. — 10. *Libertà d'indifferenza*.

1. Indaghiamo ora se e come si dia nel volere umano la *libertas contrarietatis*. Essa consiste, abbiam detto, nella scelta tra due beni particolari incompatibili reciprocamente; ma ciò non basta ancora a chiarire la sua essenza e la sua esistenza, poichè non ogni scelta siffatta è libera, e questa sola nozione della libertà è tanto larga che non si può accettare senza beneficio d'inventario.

Per la natura stessa dei beni particolari è cosa possibilissima, anzi di fatto, che tra questi avvenga (a motivo della loro difettuosità e finitezza con cui si limitano vicendevolmente) una collisione; dimodochè questa si ripercuota eziandio nelle naturali inclinazioni della volontà verso di essi le quali s'impediscano a vicenda come s'impediscono l'un l'altro i medesimi beni. Ma ciò può aver luogo in diverse maniere, e si avranno scelte di diverso genere, meritevoli d'essere partitamente esaminate.

Digitized by Google

In base alla distinzione fatta tra i *beni soggettivi* ed i *beni oggettivi* possiamo enumerare tre diversi gradi di *elezione* o, come anche si dice, di *volizione elettiva.*

a) L'elezione può farsi tra beni animali (sensazioni grate) e quindi puramente soggettivi, che non si possono avere insieme.

b) Può farsi tra beni animali e beni spirituali (onore, gloria, ambizione, ecc.) che sono propri dell'uomo ma soggettivi ancora.

c) Può farsi tra beni soggettivi da una parte, e beni oggettivi dall'altra.

Ora il primo grado di elezione è evidentemente privo di libertà riguardato ben addentro in se stesso, perchè la scelta viene determinata dalla prevalenza degl'istinti animali, ai quali se s'accompagna una qualche intellezione del piacere, tien dietro spontaneo l'atto della volontà. L'uomo in questo caso s'appiglia sempre al bene maggiore, poichè ciascun bene suscita una particolare inclinazione nel soggetto ed ognuna di queste inclinazioni, che sono d'indole uguale, è proporzionata al bene che la suscita per mezzo della cognizione: ond'è che il bene maggiore desta un'inclinazione più forte che vince le altre, anzi le contiene in sè come il più contiene il meno. — Che se alcuna volta si vede l'uomo appigliarsi al bene soggettivo animale minore, oppure lasciarlo del tutto, questo il fa certamente per conseguire o un bene soggettivo spirituale, o un bene oggettivo.

Quando la scelta avviene come nel secondo caso, parrebbe che vi fosse libertà: perchè si tratta di eleggere tra i beni fisici, reali, ed i beni spirituali che dipendono molto dall'opinione e non sempre sono indicati dall'istinto naturale dell'uomo. — I beni spirituali hanno molto dell'opinabile: spesso son dovuti ad una persuasione, ad una fede del soggetto, son parto di quella forza pratica, cioè di quella facoltà singolare che ha l'uomo di accrescere a se stesso o scemare il pregio

Digitized by Google

delle cose; sono spesso, insomma, una sua creazione anche senza realità. — Tuttavia, ben riflettendo s'intende come piuttosto l'uomo sia determinato a ingrandire l'un bene anzicchè l'altro da accidentali cagioni, talora tenuissime, che non si osservano, ma che veramente tolgono l'esercizio della libera volontà, perocchè a quelle cagioni la spontaneità prontissima obbedisce.

Ad ogni modo, osserva il Rosmini, il vero campo in cui brilla senza dubitazione la potenza della libertà umana, si è il terzo grado di elezione, dove la volontà si determina all'una od all'altra di due volizioni contrarie che riguardano il bene oggettivo ed il bene soggettivo scegliendo l'uno a preferenza dell'altro (1). Fino a tanto che la volontà è rinchiusa nella cerchia dei

(1) Per non cadere nel vizio dell'*imperfetta enumerazione* bisognerebbe annoverare tra le fattibili elezioni anche quella tra due beni oggettivi. Ne diremo una parola. — L'atto della volontà bilaterale può aver luogo nella scelta fra due beni entrambi dell'ordine oggettivo? Pare di sì, senza che ciò rechi alcun mutamento a quanto vien sostenuto nel testo. Supponiamo un uomo che debba scegliere tra un semplice atto di virtù e un atto di virtù eroica; tra ciò ch'è suo dovere stretto e ciò che è insieme il dovere e più del dovere. Se si stesse solo a quelle inclinazioni che determina nella volontà la presenza dei due beni, senz'altro considerare, la volizione del bene maggiore vincerebbe su quella del minore e la volontà si appiglierebbe infallantemente a quello piuttostoche a questo. Ma ecco entrare in campo il bene soggettivo, e lo spirito, fissando la sua attenzione su di esso, considera i sacrificii che deve fare per seguire questo *meglio*, mentre, pur facendo *bene*, può risparmiarli: esamina le sue forze e quanto esse valgono per non commettere temerità; ascolta il precetto del Savio d'un senso veramente umano — *noli esse iustus nimis* — e.... decide anche, se così vuole, per il bene minore. Questa scelta di un minor bene oggettivo non è punto immorale perchè il di più è sopraerogatorio, ma però è certo che c'è entrato nel calcolo il bene soggettivo, il quale può essere tenuto in poco conto e allora sarà scelto il bene oggettivo maggiore, o esser tenuto in molto conto e allora compenserà quello che manca al minore tanto da dargliela vinta sull'altro. Così è possibile la libertà bilaterale, ma, come si vede, essa suppone sempre di fronte il bene oggettivo ed il soggettivo: e quest'osservazione collima con quella già recata sulla scelta che si può fare tra due beni soggettivi eleggendo fors'anche il minore, ma per una considerazione oggettiva che entra in campo.

Digitized by Google

beni soggettivi essa ubbidisce arrendevole alle leggi naturali che determinano i gradi dell'amor suo secondo i beni comparativamente considerati, ed è l'ordine della stessa natura quello che regge e determina la sua spontaneità. La volontà in questo stato è in certo senso passiva, in quanto che ella cede senza contrasto all'invito naturale, ossia alla natural causa del suo movimento. E a quella stessa maniera che trovandosi un solo oggetto posto innanzi alla volontà, e questo opinato buono, subito ella si muove a volerlo per minimo che sia; così nella collisione dei beni reali od opinati, da quella parte ove prepondera la bilancia, foss'anco la preponderanza di meno che d'uno scrupolo, ivi la volontà compie la sua volizione: mentre verso tutti gli altri beni, che rimangono al paragone perdenti, ella non può avere che delle *velleità* o inclinazioni, non l'atto compiuto del volerli. — Qui invece la libertà è chiamata a niente meno che a soggiogare tutto ciò che v'ha di *soggettivo,* facendolo servire all'ordine *oggettivo* ed assoluto; è chiamata a rendere onnipotente l'invisibile, l'ideale, la verità, la giustizia, su tutto ciò che è visibile, su tutto il reale, sull'universo e quanto in esso si contiene di attraente, di seducente, d'incantevole. — In quest'elezione sta la suprema attività del volere, il trono della libertà umana; con essa l'uomo più che per altra sua attività si rende quaggiù simile al Creatore, e domina su tutte l'altre facoltà sue, su tutte le molteplici operazioni di queste facoltà. Ed è quivi appunto che si genera la *unità attiva* dell'uomo, come nella *coscienza* di questa unione ed unità di facoltà e di forze viene generata la sua *unità passiva* (1).

---

(1) Rosmini, *Antrop.*, ecc. nn. 635, 582, 644. — Ho detto col Rosmini che l'uomo *si rende* simile a Dio pel libero arbitrio, benchè creda pure con lui ch'egli *ha già* una somiglianza fondamentale con Dio per il lume costitutivo della ragione, il qual lume è divino, è l'*essere*, similitudine ideale di Dio, Essere sussistente, *Colui che è*. Seguendo con la propria energia libera il lume di ragione l'uomo infatti rende più splendida e

Digitized by Google

2. Si veda pertanto quanto fu spostato dalla sua vera base il problema della libertà esemplificato nell'asino di Buridano, nel campo chiuso, cioè dei beni soggettivi; anzi, trattandosi d'un animale che certo non si supponeva intellettivo, nel giro ancor più angusto degli impulsi e degl'istinti.

Senza dubbio nemmeno in questa cerchia si può credere che l'asino sullodato avesse a morire di fame in omaggio al principio di causa o di ragion sufficiente: tutti gl'istinti suoi concentrati nel formidabile istinto della sua conservazione glielo impedirebbero sicuramente. Nè si dica che con questo si esce dall'ipotesi, poichè, se mai, è l'ipotesi che esce fuor di se stessa.

Tutte le impossibilità enumerate dal Leibnitz, sulle parti similari dell'universo e delle viscere dell'animale, persuadono solo fino a un certo punto, perchè egli parla di un'eguaglianza fisica delle due parti, quando all'incontro si dovrebbe parlare di un' uguaglianza soggettiva nella rappresentazione dell'animale stesso. Ora, anche senza che le due parti dalle quali l'animale è attratto siano uguali matematicamente e fisicamente dalle altezze dei cieli alle profondità della terra (passando per le viscere dell'asino il piano verticale che le divide), non sembra impossibile il caso che, per quanto all'ani-

---

direi quasi più tersa, più viva in sè, la somiglianza sua con Dio, opera la sua perfezione, diviene moralmente buono, simile all'Essere supremo a cui Platone diede il sublime appellativo di *Buono*, di *Bene*, cioè *Santo*, come anche dice la S. Scrittura (*Et Sanctum nomen Eius*). E Platone stesso avea posto qual suprema legge morale appunto questa nobilissima: *Imita Dio*. — S. Tommaso, che pur riconosce nel lume di ragione la fondamentale somiglianza dell'uomo con Dio, scrivendo: « Rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi *quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis* » (*De Magistro*, a. 1.); altrove riporta un passo del Damasceno, facendolo suo, ov'è detto: « Homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale*, et *arbitrio liberum*, et *per se potestativum* » (*S. Th., Prolog.*)

Digitized by Google

male ne apparisce, esse siano di egual forza soggettivamente entro di lui.

La vera impossibilità, anzi il controsenso dell'ipotesi è ch'essa suppone un animale non animale, un animale il quale non sia altro che un mobile ipotetico *M* sollecitato unicamente da queste due forze contrarie, intieramente passivo verso di esse, senz'alcun altro istinto, soppresso in tutto il rimanente dall'astrazione. Dato invece un animale vivo e vero, un asino in tutto il senso della parola dalle orecchie alla coda, forse esiterà un momento tra questi due cibi distanti e moventi d'un modo, ma la fame, l'istinto della vita susciterà in lui un tal giuoco interno di rappresentazioni e d'impulsi, e una tal serie di moti esterni che lo spingeranno certo a.... mangiare sicuramente prima l'uno e poi l'altro.

Non parliamo dell'uomo che oltre al puro istinto è fornito di volontà. S'è già visto in addietro com'egli di volontà relativa per evitare un danno maggiore, e la morte sopratutto, possa esser condotto a scegliere un male, a sacrificare un bene anche prezioso; cosa che per sè e in via assoluta sarebbe non solo senza ragion sufficiente, ma contro di essa: e si vuol supporre che per lo stesso scopo non potrebbe fare un atto puramente senza tale ragione, anzi con ragione bensì, ma tale che abbia la sola difficoltà di non essere preponderante a quell'altra? Un viandante che per non essere ucciso dai ladri è pronto a ceder loro la sua borsa, si lascierebbe forse invece trucidare anzicchè scegliere tra due borse uguali che da queste gli venissero offerte con strana generosità? E la prima cosa sarebbe ragionevole, ma la seconda no? Via, non versiamo il ridicolo su questioni così gravi.

In tutto questo la libertà non ci ha proprio che fare, poichè basta ad esuberanza l'istinto e il semplice volere che lo segue in questa scelta di beni soggettivi. Ben altre meraviglie può l'attività suprema della libertà umana. Lasciamo che Dante ne tragga le similitudini

Digitized by Google

famose: la preoccupazione filosofica del suo tempo costituirà in esse un neo, ma la ragione poetica lo coprirà, perchè egli dipingerà stupendamente l'esitazione che nasce dal conflitto dei beni, finchè non sorge da tale conflitto e non interviene in esso altro motivo a scioglierlo. Così Ovidio per ritrarre la perplessità d'animo di Perseo, si giova d'una similitudine quasi identica:

> Tigris, ut auditis diversa valle duorum
> Extimulata fame, mugitibus armentorum,
> Nescit utro potius ruat, et ruere ardet utroque (1).

Tornando ora al nostro argomento, non recherà sorpresa che avendo negato la qualità di libera alla scelta tra beni soggettivi anche di molto peso, noi la neghiamo tanto più alla scelta tra quegli atti così piccoli, così leggeri, così insignificanti, così poco intenzionali, quali sono ad esempio l'andare a passeggio in una direzione piuttostochè in un'altra, il prendere una moneta fra molte eguali nella tasca, e così via. Deve al contrario far maraviglia il veder citati siffatti esempi dal Clarke e dal Reid, dal Bossuet e dal Fénelon. Questi atti riguardanti solo il bene soggettivo, anzi appena appena attinenti ad esso, si direbbe che sfuggono persino alla volontà nonchè alla libertà. Per lo più si tratta di azioni senza nome e senza importanza, che si sottraggono per la loro piccolezza e celerità, ad ogni apprezzamento. Talora sono eseguite soltanto per istinto o per abitudine. E se anche qualche volta si delibera intorno ad esse e si fa una scelta qualunque con atto di volere, questa scelta vien determinata da qualsiasi più debole motivo che ci si presenti lì per lì; sì che quando anche l'elezione ci sembra libera, ci sembra di scegliere così perchè vogliam così, in realtà è determinata, per esempio *de guerre lasse* dal desiderio d'evitar la noia d'una riflessione troppo molesta che non valla

(1) *Mmate.*V.

Digitized by Google

pena di fare per una cosa tanto da poco, o anche dal piacere di far prevalere senz'altro la nostra volontà, bene anche questo spirituale ma pur sempre soggettivo. Lasciamo in pace queste teorie quattriduane! Finchè l'uomo s'aggira nel mondo del piacere, delle proprie soddisfazioni, non ha luogo la vera libertà.

3. Il bene soggettivo ed il bene oggettivo abbiam detto essere i poli opposti della volontà umana. Pure non sempre si escludono, anzi in un certo modo si accompagnano sempre quasi mescolandosi nell' unità dell'atto.

Appunto perchè l'uomo è intelligente, per lui il bene oggettivo è sempre accompagnato da un certo senso dilettevole, essendo voluto con atto conforme alla natura dell'anima che come intelligente s'affisa nell'oggetto, e sente se stessa anche nelle operazioni intellettive che all'oggetto sono rivolte. Dipoi e principalmente si deve osservare che il soggetto intelligente si unisce in qualche modo a tutte le nature ed essenze mediante la conoscenza: e contemplando oggettivamente l'ordine e il bene che in esse si trova, quantunque non sia bene suo proprio, nondimeno un nobile godimento ne deriva in sè medesimo. Il qual godimento è di un'indole tutta speciale, poichè si suscita nel soggetto intellettivo senza che egli lo cerchi; anzi questo senso di diletto viene a lui mentre egli, dimentico di sè e quasi estasiato, si porta tutto nell'oggetto e gode del bene perchè è bene, non perchè sia bene suo: è insomma un godimento del tutto disinteressato.

Nonostante il suo rigorismo, Kant riconobbe questo piacere come un fatto, e lo dichiara *puro, disinteressato, razionale, effetto soggettivo* della legge oggettiva; sebbene aggiunga essere incomprensibile (davvero è incomprensibile col suo soggettivismo) come una semplice idea, che non contiene nulla di sensibile, produca un sentimento di piacere o di pena (1).

(1) *Fondaz. della Metafisica dei costumi*, ediz. Kirchmann, p. 90, 91.

Digitized by Google

Viceversa anche, sempre per l'uomo intelligente, il bene soggettivo non va mai scevro di bene oggettivo, perchè nel concetto di esso richiedesi un qualche grado di cognizione, per mezzo della quale noi desideriamo ed appetiamo un bene soggettivo, sia pure, ma in quanto ci è conosciuto e (poichè le cose si conoscono in se stesse) in quanto anche è in se stesso. Tutti i beni soggettivi in quanto sono da noi conosciuti diventano oggetti della nostra intelligenza, e perciò in qualche modo *oggettivi*.

Ciò non vuol dire tuttavia che i due ordini si confondano punto fra loro: il bene oggettivo resta oggettivo se anche è accompagnato da un sentimento di piacere soggettivo, e viceversa il bene soggettivo resta tale quantunque un'oggettivazione intellettuale gli vada insieme. L'una cosa non può confondersi coll'altra, benchè entrambe si trovino riunite nello stesso uomo.

E non è solo questo il caso in cui sono d'accordo. Più spesso che non si pensi avviene che tra il piacere e il dovere v'abbia intera armonia, sicchè all'animo sia schiusa da entrambi la medesima strada ov'è spinto simultaneamente dalle loro forze, distinte sì, ma cospiranti a produrre il medesimo effetto: sicchè è profondamente vera quell'osservazione che noi restiamo sempre fedeli ai doveri che si accordano coi nostri gusti e coi nostri interessi. Nemmeno in queste circostanze si manifesta peranco la potenza dell'arbitrio.

Ma quando in un certo momento, alle volte indimenticabile, sorge tra queste due forze contrasto, anzi battaglia, allora veramente si desta in noi questa mirabile potenza che, intervenendo, all'una od all'altra accomuna la sua energia vittoriosa.

Si ha cioè indubbiamente l'atto della libertà, quando si avverino queste due condizioni:

1ª Che siano presenti due beni, l'uno soggettivo (la soddisfazione, il piacere, l'utile), l'altro oggettivo (la legge, il dovere, l'obbligo) i quali siano in lotta.

2ª Che l'uomo possa riflettervi.

Digitized by Google

Allora, figlio della sua libera riflessione, nasce il libero giudizio (*arbitrium*), con cui l'uomo si appiglia di propria energia all'uno od all'altro bene, meritando o demeritando secondo la scelta.

4. Se noi esaminiamo un atto pieno e decretorio di volontà elettiva quale l'uomo compie dopo aver raggiunto lo sviluppo normale della sua persona, noi vediamo ch'esso ha la forma di conclusione d'un *sillogismo*.

Di questo nome si vale Dante per l'appunto:

> O insensata cura dei mortali
> Quanto son difettivi *sillogismi*
> Quei che ti fanno in basso batter l'ali (1).

e prima di lui lo Stagirita che parla spesso di *sillogismi pratici* (συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν) e l'Aquinate che scrive: « Electio consequitur sententiam, vel judicium, quod est sicut *conclusio syllogismi operativi* » (2).

Un tale atto, invero, non è cosa cieca, si proviene da un'attività intelligente; epperò è preceduto da un *motivo* o meglio, per designare più precisamente la relazione coll'intelligenza, da una *ragione*. Questa ragione è poi una massima od una premessa, di cui la volizione sarebbe la logica conseguenza. Ma può darsi sillogismo con una sola premessa? E se la ragione è una premessa dove sarà l'altra? Per rispondere a siffatte domande bisogna considerare che la ragione, presa da sè, è un giudizio puramente teorico, e come tale non potrebbe generare che conseguenze teoriche. Se pertanto la conseguenza ha da essere una volizione, vale a dire un giudizio pratico, la decisione d'operare in un dato modo, converrà che l'altra premessa contenga l'elemento volitivo e serva così a tragittar il processo raziocinativo dal campo del puro pensiero in quello della volontà. E così è infatti; la seconda premessa è l'adozione della

(1) *Par.*, XI.

(2) *Et. Nic.*, lib. VI, c. XII (XIII). — *S. Th.*, 1ª, 2ªe, q. 13. a. 3.

Digitized by Google

prima, l'accettazione della massima contenuta nella ragione, ma un'accettazione non di puro riconoscimento teorico, bensì di assenso pratico, di quell'assenso che si appropria la massima e vi presta il suo attivo concorso.

Ad esempio una ragione, una massima è questa: *Soccorrere l'indigente è cosa buona.* Essa è un giudizio ideale, ipotetico, che dice cioè al mio intelletto: *Dato che alcuno soccorra l'indigente, egli fa cosa buona.* Ma ora la mia volontà entra in azione; io voglio che questa massima sia vera di fatto a mio riguardo, voglio ch'essa si realizzi ora quanto sta da me, metto la mia energia al suo servizio per effettuarla e dico con la volontà unita al mio intelletto: *Voglio esser io ora quell'* alcuno, *voglio soccorrere l'indigente e perciò far cosa buona.* La conclusione sarà la mia decisione a questo riguardo, e l'esecuzione di essa. — La distinzione tra il riconoscimento riflesso teorico e l'accettazione pratica della massima serve a spiegare il fatto che spesso incontra all'uomo nella vita, e che i poeti specialmente hanno notato, di un assenso intellettivo al bene e di un assenso volitivo al male coesistenti contemporaneamente (1). — Così si vede già trasparire l'elemento autonomo, originario, della volontà; perocchè la verità e anche l'evidenza della massima, se può forzare l'assenso teorico dell'intelletto, non basta di per sè a vincere quell'altro assenso, in cui consiste l'anello di transizione dal pensiero al volere, se il volere stesso non vi si presta.

Ma come dietro alla massima teorica, ch'è la prima premessa, può stare, e sta anzi nella più parte dei casi, una ragione o massima più generica, così dietro alla accettazione volitiva di questa massima, ch'è la seconda

---

(1) Ovidio: *. . . aliudque cupido*
Mens aliud suadet: video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Petrarca:

Io veggo il meglio ed al peggior m'appiglio.

Foscolo: *. . . do lode*
Alla ragion, ma corro ove al cor piace.

Digitized by Google

premessa, può stare e sta difatti per lo più un'altra volizione da cui essa dipende. Or andremo indietro all'infinito? Non già, chè da una serie distintamente infinita non scenderebbe mai alcuna ragione ed alcuna volizione.

Siccome adunque nella scala logica dell'astrazione arrivati all'*essere*, o al qualche cosa, o al pensabile, abbiamo toccato l'ultimo apice dell'astrattezza, così le massime volitive mettono capo tutte quante a qualche principio, oltre al quale il pensiero non può risalire.

5. Questo principio sarà egli uno o più? Se fosse uno, tutte quante le volizioni procederebbero da esso e sarebbero perciò tutte uniformi, concordanti tra loro e pienamente determinate. Qualunque discrepanza, qualunque disformità non potrebbe in tal supposto procedere che da un errore teoretico, da uno sbaglio commesso nella serie delle deduzioni, non riferibile al volere stesso; giacchè se l'avesse voluto onde mai deriverebbe tal volizione anteriore, posto che tutte derivino dal principio supremo? Saremmo adunque nel pieno determinismo socratico, che guardato addentro si risolve in una contraddizione.

In realtà, per spiegare il fatto della discrepanza delle volizioni e degli atti umani, bisogna ammettere, e d'altronde l'abbiam già provato in antecedenza, che i principi a cui tutte queste volizioni si riannodano sono due e sono precisamente il *bene oggettivo* ed il *bene soggettivo*. Dall'aver adottato l'un ordine a preferenza dell'altro dipendono tutte le volizioni subordinate e posteriori; sicchè tutte si possono ridurre in due serie divergenti che non ammettono un termine comune (1).

In poche parole: un uomo sceglie tra il rubare, per esempio, o il restar galantuomo, per dei motivi che si collegano via via alla scelta che ha già fatto o fa allora tra il dovere e l'interesse: ma tra queste due cose supreme non potrà scegliere per nessun altro mo-

(1) Cfr. Bonatelli, *Intorno alla libertà del volere*, p. 56-7.

Digitized by Google

tivo, ma solo in virtù della sua libertà. S'immagini un motivo qualunque per cui scegliesse: esso, come ben osserva il Reid, non può avere alcun valore indipendentemente da noi; esso non diviene motivo se non per rapporto all'intelligenza che lo intende e alla volontà che lo adotta (1); ma, appunto per questo, esso è di necessità un termine contenuto in una delle due serie che mettono capo a quei due supremi, epperò non può essere adottato se non in grazia dell'essere già stato adottato quello da cui dipende. Negando il libero arbitrio ci aggireremmo adunque in un circolo senza uscita.

La libertà umana, pertanto, la *libertas contrarietatis* esiste, per la gran ragione che le due massime supreme, da cui tutte le altre escono in serie divergenti, sono irreduttibili fra loro: per la gran ragione che la misura, quella misura dei beni che conduceva Socrate al determinismo, qui si smarrisce.

Certamente il bene soggettivo e il bene oggettivo hanno di comune il concetto di bene; certamente si possono paragonare tra loro astrattamente parlando, anzi possiam dire in via assoluta che il bene oggettivo è più pregevole del soggettivo in quanto tale: ma simile comparazione si può fare in quel modo che fanno i geometri sovrapponendo le figure, portando idealmente il centro soggettivo a coincidere col centro oggettivo. Sicchè non bisogna illudersi; io posso bensì far questo giudizio in via assoluta, e tuttavia non ne segue punto il determinismo, poichè la ragione della superiorità assoluta che ha l'un bene comparativamente all'altro ha solo il suo valore per la volontà, dato ch'essa si sia collocata nel centro assoluto e guardi da questo punto di vista, dato ch'essa abbia deliberato di appigliarsi al partito assolutamente ragionevole senz'altra considerazione interessata; e ciò suppone ch'essa abbia già fatto la scelta in

(1) Ciò richiama il detto scolastico: *Causa finalis agit non secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum.*

Digitized by Google

favore del bene assoluto, oggettivo, razionale, vale a dire suppone già fatta l'elezione e non può determinarla.

Parimenti si possono soggettivamente e in via relativa confrontare i due beni; poichè se un sentimento corrisponde al bene soggettivo, si può anche dire che il bene oggettivo, quantunque puro intelligibile, ne susciti pur uno *sui generis*, affatto spirituale, *est enim sensus et mentis*, direbbe s. Agostino. Ma chi pensasse che dunque il sentimento più forte avrà il sopravvento, costui non avrebbe per fermo approfondito il nostro discorso, poichè senza avvedersene supporrebbe che l'animo avesse già scelto in favore dell'ordine soggettivo, lasciandosi andar dietro a ciò che fa più piacere, a ciò che più stimola il nostro soggetto, senza tener conto alcuno del valore assoluto ed intrinseco dell' oggetto.

6. In realtà l'uomo è in ponte tra questi due ordini di cose separati tra loro profondissimamente: qui davvero Ercole arriva al bivio: e il Rosmini che nell'*Antropologia* e nella *Psicologia* ha dato per ragione ineluttabile della libertà bilaterale l'inconfusibilità tra il bene soggettivo e l'oggettivo, ha assiso questa nobilissima tra le nostre facoltà sull' incrollabile base del fatto.

Il nostro volere, così com'è adesso, si trova in mezzo ad un doppio ordine di beni: esso è attirato per una parte dai beni soggettivi e reali, che però essendo finiti non possono cattivarne tutta l'attività, tutta l'energia; per l'altra parte è attirato bensì da beni oggettivi, infiniti, assoluti, divini, ma conosciuti soltanto pel lume ideale che nella sua indeterminatezza e pura luce intelligibile è privo d'ogni stimolo reale, non necessita punto. I primi beni suppliscono al loro difetto intrinseco colla maggiore efficacia degli impulsi, sicchè lo Shakespeare scrisse: « Il cervello può promulgare a suo piacimento le leggi contro la carne, ma un caldo temperamento

Digitized by Google

salta sopra un freddo decreto » (1); i secondi, chiamati dal Leibnitz *pensées sourdes* e *cogitationes coecae,* perchè vuoti di percezione e di sentimento, compensano il loro difetto impulsivo col valore intrinseco che, sebbene idealmente, ci dispiegano dinnanzi agli occhi della mente. La volontà quindi può aderire per sua propria forza agli uni od agli altri, e seguire gl' istinti che si suscitano nella nostra realità ed animalità in presenza dei primi, o quelli che si sollevano nel nostro essere intellettuale e morale rispetto ai secondi (2).

Queste considerazioni ci mostrano la libertà umana come una facoltà diversa dalla volontà, derivata da essa, superiore ad essa, risultante dalla doppia natura senziente e intelligente dell'uomo. Per fare una proporzione al modo dei matematici potremmo dire che la libertà sta alla volontà press'a poco come la ragione sta all'in-

---

(1) *Il mercante di Venezia.*

(2) Mi si permetta di recare una splendida pagina della *Psicologia* rosminiana: « Non vi ha luogo a vera libertà bilaterale se non nell'ordine morale quando si tratta di eleggere fra una volizione consentanea alla legge, e la sua contraria; perocchè fuori di questo caso, non v'ha ragione che possa indur l'uomo a posporre il bene al male soggettivo, o il maggior bene al minor bene soggettivo. Ma qualora si tratta di porre a confronto l'ordine soggettivo coll'ordine oggettivo-morale, allora s'intende come possa essere che l'uomo anteponga il minor bene oggettivo-morale, al maggiore fra i beni soggettivi; ovvero anche faccia il contrario, anteponendo il bene soggettivo a qualsivoglia gran bene oggettivo-morale. *La ragione di ciò si è che l'ordine soggettivo e l'ordine oggettivo-morale non appartengono alla stessa categoria, nè i gradi loro si possono confrontare, o commisurare insieme, onde niente hanno di comune, nè la specie, nè il genere, epperò neppur vera somiglianza, nè manco vera analogia.* Quindi se si considera il bene morale puramente tale (il quale si scorge nella necessità dell'obbligazione morale), egli non ha forza per sè solo di staccar l'uomo dal bene soggettivo col quale venisse in collisione, se l'uomo stesso non vi pone della sua forza, e a favor suo non si determina, nel che consiste appunto la libertà. » (Rosmini, *Psic.*, n. 894 — Cfr. *Le Stresiane del Bonghi* annotate da G. Morando, p. 85).

Digitized by Google

telletto (1). L'intelletto è una facoltà costituita in atto dall'oggetto ideale, e rivolta sempre a quell'oggetto che è l'essere. Ma poichè lo spirito che intende è una realtà finita che insieme sente, ne risulta ch'esso possiede inoltre l'attività di applicar l'essere prima alle cose reali da lui sentite (percezione) e poi anche a tutti i suoi atti ed oggetti (riflessione), la quale attività è la *ragione*, ed appartiene al soggetto, ripetiamolo, in quanto è insieme sensitivo ed intellettivo. Analogamente avviene della libertà rispetto alla volontà. La volontà è potenza che conseguita all'intelletto ed è rivolta al bene universale. Ma per essere noi intelligenti non solo, sì anche senzienti, ne viene che gl' istinti provenienti dalla realtà e dall'animalità sentita ne turbano l'andamento, contrappesando la tendenza all'oggetto, e quindi risulta in noi un'attività libera di piegar piuttosto la bilancia da una parte o dall'altra e di applicare la volontà piuttosto ad un bene che all'altro. Quest'attività è la *libertà bilaterale* che potremo, dopo quanto s' è esposto, definire LA FACOLTÀ DI ELEGGERE TRA IL BENE SOGGETTIVO ED IL BENE OGGETTIVO.

Non nelle puerilità oziose d' una vieta scolastica, non nei casi immaginati da una sofisticheria bizantina, ma in tale scelta solenne e morale fra i due ordini che non si commisurano è veramente la soluzione del problema sulla libertà e si vede com' esso è davvero fondamentale per la vita umana, com' è fondamentale il problema sulla conoscenza.

Nella filosofia moderna, *color che ragionando andâro al fondo*, per usare la frase di Dante a questo riguardo, videro o intravvidero siffatta soluzione che fu nei termini più espliciti proposta ripetutamente dal filosofo

---

(1) Anche s. Tommaso pone tra queste facoltà gli stessi rapporti: *Sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium* (*S. Th.*, I, q. 83. a. 4).

Digitized by Google

roveretano. — Il Saisset, già molti anni addietro, notava che tal diversità di motivi è stata riconosciuta dal buon senso prima ancora che dai moralisti, poichè ognun sa che le grandi molle su cui poggiano tutti gli atti umani sono il piacere, l'interesse, il dovere. *Or, ces motifs étant de nature et d'origine diverses, il est impossible de leur appliquer une mesure commune* (1). — Il professor Benzoni, dell'Università di Genova, in un suo lavoro recentissimo invoca questa dottrina rosminiana a spiegare non solo l'atto morale, ma anche il dinamismo del pensiero (2). — Con molto acume di logica e di osservazione la illustrò il Bonatelli, dell'Università di Padova, specialmente nella *Memoria* che ho citato a più riprese. — E anche il Cantoni, dell'Università di Pavia, la adotta nel suo pregevole *Corso* con una breve ma lucida analisi che lo conduce a definire la libertà per « *la facoltà di scegliere tra due fini assoluti ed opposti*, ossia tra la nostra felicità individuale ed il dovere » (3).

Se invece di dir *assoluto* anche il bene soggettivo l'avesse detto, come veramente è e come pur egli lo spiega, particolare e *relativo* a noi, mentre solo e davvero assoluto è il bene oggettivo, la definizione dell'illustre neo-kantiano sarebbe la nostra, come la nostra è pur quella dell'antico e sommo Agostino: *Facultas eligendi inter* BONUM PROPRIUM ET MUTABILE *et* BONUM IMMUTABILE ET DIVINUM (4).

---

(1) *Diction. des sciences philosophiques* diretto dal Franck, art. *Liberté*.

(2) R. BENZONI, *L'induzione*. Genova, Sordo-muti, 1894, vol. II, p. 54.

(3) C. CANTONI, *Corso elementare di filosofia*, Milano, Hoepli, 1889, vol. II, p. 58-60.

(4) Questo concetto s'incontra spesso nelle opere del grande Africano. V. *De libero arbitrio*, l. III, c. 25. *De Trinitate*, l. III, c. 3. — L'aver chiamato *assoluto* il bene individuale derivò forse nel professor di Pavia dalla massima di Kant che l'uomo è *fine in se stesso* — Zweck an sich selbst — e che tutti gli uomini costituiscono *un regno di fini* — ein Reich der Zwecke. — Ma l'uomo, come bene osserva lo Zanchi (*op. cit.*, p. 146 n.), è bensì *un fine*, ma non è *il fine;* o, altrimenti, è un fine re-

Digitized by Google

7. Socrate e Platone sarebbero stati nel vero se l'uomo non avesse avuto che un modo solo di cognizione.

Se un ente fosse soltanto intellettivo, cioè se non conoscesse le cose tutte in altro modo che formalmente, in questa scienza solo formale e ideale troverebbe una misura per valutare l'entità ed il valore di esse, quindi non opererebbe che nel modo determinato da siffatta misura. — Parimenti se un ente conoscesse tutte le cose in modo sempre sperimentale, percettivo, sicchè tutte secondo la loro maggiore o minore entità ne colpissero il sentimento, la sua attività volitiva sarebbe proporzionata ai gradi degli enti conosciuti e quindi determinata ancora.

All'incontro l'uomo è dotato di entrambe queste maniere di conoscere, ed è il diverso modo appunto del conoscere che toglie la misura comune alle entità conosciute e fa sì che tra queste la volontà possa rimanere in bilico. La realità, che è la *materia* della nostra conoscenza, comunica con noi mediante la percezione ed agisce dinamicamente sul nostro sentire; mentre la *forma* di essa conoscenza è pura luce che splende al pensiero nella sua limpida ma fredda chiarezza. Certo, se la verità, la giustizia, l'assoluto, scendessero nel sentimento colla suprema realtà che sta dietro al loro splendore ideale, si avvererebbe quel che Cicerone diceva della sapienza, che *mirabiles amores excitaret sui;* tacerebbe ogni altro sentimento e pensiero; l'infinito trarrebbe a sè l'animo nostro colla forza d'un immenso magnete; la nostra volontà sarebbe interamente e pienamente determinata. Ciò non è; la cogni-

---

lativo e non assoluto. E l'uomo, aggiungo io, ha bensì ragione di fine, ma non tutto ciò che è nell'uomo ha ragion di fine anch'esso. L'uomo ha ragion di fine in quanto nelle sue facoltà supreme si congiunge all'assoluto, all'oggettivo, e appunto per questo, appunto in quanto ne è partecipe. Non già in quanto all'assoluto ed all'oggettivo contrappone il suo soggetto e quasi ne lo stacca.

Digitized by Google

zione dell'uomo è parte materiata o percettiva (e questa in rapporto con una realità limitatissima), parte senza materia e semplicemente formale (e sol questa in rapporto coll'assoluto). Or dunque la cognizione formale e pura è quella che ci fa conoscer gli enti in sè stessi. Ma la cognizione materiata e percettiva perturba l'ordine degli enti presentati dalla cognizione formale, sospingendoci ad operare non più secondo quell'ordine, ma secondo lo stimolo della realità che nella cognizione materiata influisce. Quindi una lotta nell'uomo; ed a lui, alla sua volontà spetta il determinarsi o a favore della legge intellettuale e morale che riguarda gli esseri *formalmente conosciuti*, o a favore della legge dell'entità reale, che riguarda gli esseri *materialmente conosciuti*, ossia i sentimenti e i loro istinti. A questa condizione dell'uomo alludeva certo Clemente Alessandrino paragonandolo al favoloso *centauro* (1); e in questo senso avrebbe ragione Socrate nel dire, come dice nel Fedone, che il corpo ci turba nel mirare all'*essere puro*, all'*essere in sè*, alla verità oggettiva ed assoluta.

Quando la volontà si determina a favore dell'istinto reale si confonde pure con esso ed è così che nasce il peccato. Qui sta la spiegazione dell'origine del male morale, la quale spiegazione sarebbe impossibile nel concetto socratico, com'è impossibile, secondo esso, che un malvagio sia tale di sua volontà; anzi com'è impossibile nel concetto di tutti quelli che parlando del libero volere considerarono solo la facoltà della semplice volizione pedissequa all'intelligenza, e non la facoltà della volizione elettiva, riflessa, libera, che aduna e domina senso e pensiero (2).

Il male si ha quando la volontà non vuole già le cose secondo che esige l'ordine oggettivo, ma le vuole in rapporto al soggetto, sconvolgendo quest'ordine, fa-

(1) *Strom.*, 4, 3, 9.
(2) Rosmini, *Teodic.*, n. 397.

Digitized by Google

cendo il soggetto quasi centro di tutto l'universo, e contrapponendo all'*amore ordinato* (virtù), un abbietto e superbo *egoismo.*

Così le cose perdono, non in se stesse ma rispetto alla volontà, l'integra ragione di bene e divengono mali, poichè essa scombuia in sè l'ordine assoluto e va contro natura. Questo può fare o non fare, salvi sempre i limiti e le circostanze speciali, la libertà bilaterale o di contrarietà, la quale, rendendosi autrice del proprio stato morale a seconda che segue la legge o ne travia, può dirsi pure acconciamente *libertà meritoria* o *libertà del bene e del male.*

Non già che vi sia nell'uomo una facoltà che tenda direttamente al male, ma poichè la libera volontà preferendo il bene soggettivo all'oggettivo opera il suo male morale e si rende malvagia, e viceversa preferendo il secondo al primo opera il suo bene morale e si mantiene buona, in questo senso essa può dirsi la facoltà del bene e del male. Appellandola facoltà del male s'intende significare soltanto che il bene, se è scelto a scapito dell'ordine oggettivo (e la libertà bilaterale, per ripeterlo, consiste proprio nel poter fare questa scelta o viceversa) diventa rispetto alla volontà come male, ed essa pure si fa malvagia.

Nel senso d'una tendenza rivolta al male come male, è da negarsi invece, che vi sia nell'uomo una facoltà del male. Si prenda pure il caso estremo di un uomo appassionato che vuol fare il male a qualunque costo, a costo anche d'affrontare l'estrema infelicità e la morte. Lo scopo di quest'uomo, anche in tal caso, è pur sempre ed esclusivamente il bene, vale a dire la soddisfazione del subbietto. *Decipitur sub specie boni.* O non s'odono tuttodì uomini trascinati da simili furie esclamare: Andrò in galera, mi farò tagliare a pezzi, ma almeno mi sarò sfogato? In questa parola *sfogo*, osserva il Bonatelli, è scolpito a chiare note il carattere della tendenza subbiettiva, egoistica, interessata. La

Digitized by Google

stessa acre voluttà con cui talora opponiamo il nostro volere alla legge, solo per opporla, e, secondo dice il poeta,

Nitimur in vetitum cupimusque negata :

lo stesso fare il male a cui spinge il sentimento di poterlo fare, *ipsa libido peccandi,* come la chiama S. Agostino nelle sue tanto candide e tanto vere Confessioni (1). è ancora una soddisfazione dell'*Io,* è appunto una *libido,* e siffatta denominazione indica quanto in essa vi sia di bene soggettivo, vano, se si vuole, illusorio, se così piace, ma pur come bene appreso e desiderato. Esso è male solo in quanto avversa il bene oggettivo, e la volontà è malvagia in quanto lo sceglie in contrapposizione a quello.

8. Aristotele, che impugnò la dottrina socratica, non migliorò le sorti della questione; perchè essendosi ristretto, come abbiam visto, alla scelta tra beni soggettivi cui si applica comune misura, non potè spiegare la scelta del minore a preferenza del maggiore che col ricorrere finalmente anch'egli all'ignoranza la quale ci fa non solo esitare nella deliberazione, ma ci determina anche ad errare nella scelta. Ammettendo che l'uomo non sceglie intorno al fine, e facendo consistere tal fine nella beatitudine o felicità propria, tolse ogni possibilità di elezione veramente libera.

Tutto il sillogismo operativo sarebbe determinato. La maggiore, il fine, *io voglio la mia salute,* è determinata per ipotesi; la minore, *questo conferisce maggiormente alla salute che non quello,* è determinata dalla mia scienza attuale; la conclusione, *dunque voglio questo a preferenza di quello,* non potrebbe in alcun modo esser libera, sibbene al tutto determinata. Se no, vorrei e non vorrei la mia salute nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, il che è assurdo.

(1) *Conf.*, II, 4 e 6.

Digitized by Google

Se Aristotele avesse posto come tendenza ultima del volere non la felicità o la beatitudine (ch'è il bene soggettivo) si il bene in genere indeterminato, che per la costituzione della natura umana le si presenta nelle due forme categoricamente separate di bene soggettivo e di bene oggettivo; se avesse cioè visto che la propria felicità non è l'unica suprema aspirazione dell'uomo, si anche la verità, la giustizia assoluta, il bene oggettivamente considerato, avrebbe posto solido fondamento alla libertà che pure sosteneva ad ogni passo ed a tutto potere: ma quantunque forse or qua or là si possa trovare qualche luogo delle sue opere ove tal importante dottrina sembra intravveduta, questi luoghi restano tuttavia troppo isolati, e questa dottrina non è entrata abbastanza nella sua teoria della libertà per poter dire che ne forma una parte veramente organica.

In s. Tommaso, ch'è senza dubbio il più illustre commentatore di Aristotele nel medioevo, troviamo pure che il fine ultimo non cade in alcun modo sotto l'elezione (1), ma alcune volte tal fine è detto essere la beatitudine (2) ed altre volte è il bene in genere, il bene universale e comune (3). Ad ogni modo una distinzione netta tra l'ordine soggettivo ed oggettivo, non vi si rinviene, quale fondamento della libera scelta (4).

9. Per un giudizio complessivo delle due scuole antiche si può forse dire che la socratica o platonica s'era collocata troppo in alto nell'ordine oggettivo, raffrontando gli atti umani a questa stregua, misurando

---

(1) *Ultimus finis nullo modo sub electione cadit* (*S. Th.* 1.ª 2.ae, q. 13, a. 3).

(2) *Necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini qui est beatitudo* (*S. Th.*, I q. 82. a. 1).

(3) *Voluntas est quidem secundum ordinem naturæ determinata ad unum commune quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum* (*S. Th.*, 1ª, 2ae, q. 13. a. 2).

(4) Cfr. G. Morando, *Il Probl. del L. Arbitrio*, p. 113-5.

Digitized by Google

le cose con essa, ch'è pur la misura vera di tutte, epperciò chiamando scienza sol questa ed ignoranza quella che ne discorda, sebbene anch'essa sia conoscenza ma in diverso modo. — All'incontro la scuola aristotelica s'era ristretta troppo nell'ordine soggettivo, nella cerchia più reale e più umana della vita, perdendo di vista ciò che più la innalza, la nobilita, ne rende feconde le ardue battaglie.

Così si produssero le due correnti opposte, la prima delle quali rompe contro l'ostacolo della responsabilità, il principio d'imputabilità dell'atto; la seconda contro l'ostacolo della ragion sufficiente, il principio di ragione ch'è pure in questo caso il principio di causa; l'una e l'altra rendendo impossibile per conseguenza la nozione della libertà bilaterale che non si regge se non è suffragata da entrambi i principî.

Questo intese il Kant quando volle conciliare la libertà e la causalità ponendo la prima nell'ordine noumenico e la seconda nell'ordine fenomenico.

Vi ha un senso speciale in cui tale dottrina rappresenta la vera soluzione del problema. Poichè l'ordine fenomenico, nello stesso sistema di Kant, è l'ordine puramente e interamente soggettivo. Ora in quest'ordine tutto è senza dubbio determinato o, come direbbe il Kant, tutto è dominato dalla legge della causalità senza che sia possibile in esso un atto veramente libero. Noi abbiam visto che non soltanto gli animali bruti, ma l'uomo medesimo, finchè è rinserrato nell'ordine soggettivo, o, con linguaggio kantiano, nel mondo dei fenomeni, esso non è libero. L'uomo è libero solo in quanto, rompendo l'involucro del soggetto, assorge nel mondo dei noumeni, nel mondo dell'assoluto e gli si svela qui l'ordine oggettivo: sicchè l'ordine oggettivo e assoluto essendo eterno, si può dire che l'uomo non è libero se non in quanto vive col pensiero nell'eterno (1).

(1) Il significato di *fenomeno* e *noumeno*, è ambiguo in Kant, ed ambigua la relazione tra l'uno e l'altro. Talora per *fenomeni* intende le cose

Digitized by Google

In tale significato si potrebbe prendere l'uomo noumenico col suo carattere intelligibile nella morale kantiana, la quale, s'è detto, lacera i veli della kantiana metafisica. Nè è meraviglia pertanto se lo stesso Rosmini che combattè con sì gran vigoria il Kant nel campo speculativo e che ne impugnò eziandio la dottrina della libertà in quanto si rattiene al sistema filosofico, riconobbe anche che in siffatta dottrina v'ha una parte di vero (1), poichè l'intelligenza è fonte della libertà col rappresentare all'anima l'ordine oggettivo nella sua necessità morale, e l'anima vedendo questa necessità suprema sa di potere e di dovere, benchè non sia determinata a volere (2). L'uomo noumenico, in questo senso speciale, potrebbe ravvisarsi descritto nelle seguenti parole del Roveretano: « L'uomo, come essere intellettivo, non sente altro o percepisce altro se non l'essere ideale e l'essere assoluto: non percepisce neppure se stesso, se non in un modo assoluto. *La sua esistenza dunque come essere intellettivo non è nel soggetto: è nel mondo degli esseri assoluti, è nell'oggettività.* »

Ma si badi anche qui di non cadere in errore;

---

quali ci appariscono all'esperienza sensibile, in contrapposizione ai *noumeni* che sono le cose in se stesse: tal'altra per *fenomeni* intende bensì le cose in quanto sensibili, ma in contrapposto ai *noumeni* che sono le idee delle cose, le cose intelligibili. In breve, ora pone tra il fenomeno e il noumeno la relazione che c'è tra le parvenze e la sostanza; ora la relazione che c'è tra la realtà e l'idea o l'essenza. Confusione, come si vede, gravissima del mondo reale coll'ideale, poichè ognuno intende come sian cose ben diverse queste tre: 1.° Il complesso delle qualità sensibili di un corpo, le parvenze, il colore, il sapore, ecc. che ci dà l'esperienza. 2.° La sostanza reale del corpo quale esiste in se stesso, indipendentemente dai nostri sensi e dalla nostra esperienza. 3.° L'essenza intelligibile, l'idea di quel corpo, quale è solo nella mente. Con questi equivoci egli accosta la sua dottrina dei noumeni, fondamento trascendentale dei fenomeni che non son cose in sè, alla dottrina platonica che riguarda il mondo intelligibile come fondamento del mondo sensibile; e dice la ragione esser vera causa rispetto al mondo sensibile *per mezzo delle idee.*

(1) *Filosofia della Morale*, Intra, Bertolotti, 1867, vol. I, p. 258.

(2) *Psicolog.* n. 896.

Digitized by Google

l'uomo acquista la libertà sollevandosi fuor del soggetto, innalzandosi sull'ali dell'intelligenza nei cieli dell'oggetto, uscendo dal fenomeno nel noumeno, se così si vuol dire: non bisogna però dimenticare che se dal soggetto si staccasse totalmente, se l'ordine oggettivo totalmente lo assorbisse, cesserebbe con ciò la libertà bilaterale medesima che si voleva spiegare. Fa d'uopo che l'uomo per essere libero di cotale libertà non sia nè sommerso nel soggetto nè assorto nell'oggetto, nè tutto fenomeno nè tutto noumeno, ma l'uno e l'altro insieme in modo che possa egli stesso optare per l'una delle due parti.

Si tratta di riconoscere come l'uomo sia libero, perchè lo affranca dalla schiavitù il lume dell'intelligenza, lume per cui egli, oltre la vita sensibile legata all'ordine soggettivo, vive d'una vita intellettuale e morale che spesso colla prima si trova in conflitto (1).

Così si vede che la legge morale ha sua sede al centro dell'assoluto, e poichè le verità in ultima analisi è soltanto nell'assoluto, ne deriva che l'operare seguace della vera scienza è sempre morale e che se l'uomo non seguisse nella distribuzione della sua stima e del suo affetto che il lume della ragione, sarebbe sempre buono. A questo modo si giustifica in parte la dottrina socratica sull'equazione della sapienza colla virtù, dottrina cui lo stesso Aristotele s'accosta quando dice *essere impossibile che sia prudente davvero chi non è buono* (2), e quando dichiara essere la virtù *ragione vera* e *appetito retto*, perchè la *verità* deve pur presiedere alla *ragione pratica;* ricostituendo inconsciamente, chi ben guardi, le idee, ossia il mondo oggettivo di Platone (3).

---

(1) A questa seconda vita, ed alla efficacia che l'uomo può trarne onde combattere gl'istinti della prima, si riferiscono le parole del Rosmini testè e quelle che le seguono immediatamente. (*Antrop.*, n. 562).

(2) ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. *Et. Nic.*, l. VI, c. XII (XIII), n. 10.

(3) *Et. Nic.*, l. VI, c. II. — Zanchi, *op. cit.* p. 140, n. — *Recta ratio ipsa est virtus*, dice pure s. Agostino (*De utilit. credendi*, XII, 27).

Digitized by Google

Ciò che si oppone a questa scienza o sapienza, non è già un'ignoranza che scusi e tolga l'imputabilità, ma è una conoscenza di diversa maniera che ci lascia la totale responsabilità dell'azione: è una cognizione materiale che s'intreccia, come abiam detto, alla cognizione puramente formale, turbandone spesso la serenità tranquilla.

10. Descrivendo e analizzando l'atto libero noi abbiam visto ch'esso ha luogo soltanto nella scelta tra il bene soggettivo e l'oggettivo, quando siano incompatibili l'uno coll'altro, e questo non già per un capriccio inesplicabile, ma sì per l'evidente natura delle cose, e perchè l'uomo ha due maniere di conoscenza, materiale l'una, puramente formale l'altra. Ciò che noi proponiamo non è dunque quel genere di libertà che nella storia delle controversie filosofiche s'è chiamata la *libertà d'indifferenza* e intorno a cui tanto s'è combattuto da una parte e dall'altra.

O almeno dobbiam spiegarci.

Se per libertà d'indifferenza s'intende un potere da attribuirsi alla libertà di muoversi senza motivo, senza ragione, noi la respingiamo; poichè la volontà libera, per noi, o vuole il bene soggettivo o l'oggettivo e nell'uno o nell'altro caso è motivata.

Respingiamo pure, come s'è detto in addietro, quella libertà d'indifferenza che il Cartesio chiamava *l'infimo grado della libertà*, e che consiste nello scegliere tra cose poco importanti, *indifferenti*, come tra le monete di una tasca, tra due vie a passeggio, ecc. In questi atti senza nome e senza significato non vi può essere vera libertà; appena è se vi si trova l'impronta del semplice volere.

Similmente respingiamo la libertà d'indifferenza, se s'intendesse che la volontà, avendo presenti due beni commisurabili fra di loro, possa *rimanere indifferente* al maggiore o minor valore di essi e possa operare senza

Digitized by Google

tenerne conto: giacchè abbiam detto che di natura sua la volontà tra i beni commisurabili tende al maggiore, il quale più mostra in sè d'avere quella ragione di bene ch'è oggetto universale non libero della volontà medesima.

Ancora respingiamo la libertà d'indifferenza nel senso d'una libertà che abbia luogo fra due beni tra loro uguali, ossia *non differenti:* poichè se sono uguali tra loro, segno è che sono tra loro commisurabili; e, se son tali, non vi è tra essi libertà vera, anche senza ammettere in nessun modo che ciò riduca un istinto o un volere all'immobilità e l'asino o l'uomo alla morte di fame tra due cibi.

Ma se per libertà d'indifferenza s'intendesse invece che, posta tra i due ordini incommensurabili, la volontà s'appiglia all'uno pur potendo *operare differentemente* da quello che fa, pur avendo il potere anche d'appigliarsi all'altro in preferenza, allora questa libertà sarebbe precisamente quella che intendiamo rivendicare (1).

---

(1) In un senso tutto speciale si può applicare a questa sorta di libertà il noto verso di Giovenale (VI, 223):

Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.

O meglio c'è qui ragione e volontà ad un tempo: ragione sufficiente, negli oggetti esterni del volere; causalità, che produce la prevalenza di una ragione sull'altra quando esse non sono comparabili, nel volere stesso. Non già che manchino le ragioni negli oggetti esterni, o che essendovi queste la volontà vi sia *indifferente.* Tale perpetuo scambio tra *indeterminismo* e *indifferenza* a proposito della libera volontà è stato pure la gran confusione nella storia della filosofia! Spesso la volontà libera, lungi dall'essere indifferente, è desiderosissima di entrambi i beni, e di qui le battaglie più fiere e più lunghe in cui la vittoria è accanitamente disputata da entrambe le parti. Quante volte l'uomo non sarebbe contento di metter d'accordo i due amori escludentisi, l'oggettivo e il soggettivo, il suo piacere o il suo interesse e la sua coscienza! Quante volte non sarebbe lieto di servire insieme i due padroni del Vangelo! Altro che *indifferenza!*

Digitized by Google

LEZIONE V

Prove dell'esistenza della libertà bilaterale.

1. Prova prima: dalla natura della volontà e de' suoi oggetti. — 2. Controprova del ragionamento precedente: se l'uomo fosse determinato dal sentimento non sarebbe che egoista. — 3. Prova seconda: dal testimonio della coscienza. — 4. Teoria dello Spinoza e sua confutazione: stravaganti ipotesi ed esempî dello Spinoza, del Leibnitz, del Bayle. — 5. Obbiezioni dello Schopenhauer e risposte. — 6. Altra obbiezione: *qui nimis probat nihil probat:* si risolve. — 7. La libertà morale è specialmente attestata dalla coscienza morale: argomento di E. Kant: confessione dello Schopenhauer. — 8. Terza prova: dal consenso universale: vedute criminali deterministiche. — 9. Due attestazioni contrarie, secondo il D'Ovidio, del consenso universale.

1. Le prove dell'esistenza della libertà bilaterale, quale siam venuti spiegandola, sono di varie sorta.

A) Prima di tutto, la costituzione stessa della volontà umana che abbiamo fin qui descritta, e la natura dei beni ad essa proponibili, è la prova più forte e più diretta; perchè ricavata dalla natura intima delle cose e dal modo stesso con cui è formato l'uomo, il cui volere, come s'è visto, è sempre libero da violenza e può solo esser necessitato per parte di un bene che lo determini come tale, il che non accade nel caso supposto. Quando sono presenti le condizioni tutte di un fatto, quel *fatto* deve prodursi e reca in se stesso la prova intrinseca della propria esistenza ancorchè non cada sotto la nostra esperienza diretta.

Digitized by Google

Si rammenti quanto abbiam dimostrato: giunti dinanzi alla scelta fra l'ordine soggettivo e l'ordine oggettivo è impossibile immaginare che l'uomo in essa non sia libero ma venga determinato necessariamente da un motivo qualsiasi: è impossibile pensare che l'uomo scelga una delle due cose pel maggior piacere che presenta, se non ha già scelto di seguire il suo piacere a preferenza del dovere; è impossibile pensare che scelga l'altra pel maggior pregio intrinseco che ha in sè, se non ha già scelto di seguire il bene in sè disinteressatamente.

In breve:

1.° È certo che vi son casi della vita in cui si sceglie tra il piacere e il dovere, tra il bene soggettivo e il bene oggettivo.

2.° Dato questo caso, sia da scegliere tra la via del piacere *A* e la via del dovere *B*. — Non si può dire che si sceglie l'una o l'altra per *piacere*, perchè ciò supporrebbe già scelta e seguita la via *A* del piacere. — Nè si può dire che si sceglie l'una o l'altra per *dovere*, giacchè ciò supporrebbe già scelta e seguita la via *B* del dovere. Dunque si sceglie per libertà.

Quando si tratta di scegliere tra il piacere e il dovere, non si può, senza contraddizione, assumere l'uno o l'altro per regola della scelta. Sarebbe da scegliere e già scelto ad un tempo; il che è contradditorio.

Pertanto, per pretendere che la volontà sia determinata, bisogna ricorrere fuori di queste due massime supreme, fuori del campo intellettivo e volitivo, a forze estrinseche; e si toglie con ciò il carattere d'intellettivo e di volitivo all'atto che non si vuol riconoscere libero.

Il negare la libertà adunque, i deterministi se lo tengano per detto, conduce addirittura a negare la volontà e a sostituire ad essa delle forze cieche, operanti per solo impulso fatale, senza cognizione, senza ragione, senza motivo, ciò che essi troppo leggermente rimproverano ai difensori del libero arbitrio. Viceversa, se si

Digitized by Google

vuol mantenere il carattere di volontario all'atto di scelta tra le due serie divergenti di beni, bisogna, piaccia o non piaccia, confessare ch'esso è atto di volontà libera determinantesi per virtù propria.

2. Ma supponiamo per un momento che l'atto di scelta sia dovuto ad una forza psichica necessaria, operante senza ragione, epperciò estranea alla volontà ch'è potenza razionale. Con tale ipotesi possiamo eseguire la controprova del ragionamento precedente come si fa delle operazioni matematiche.

Si consideri bene che l'unico fattore psichico che potrebbe esercitare un'azione determinante sul volere nell'ipotesi determinista non sarebbe che il sentimento. Ora il sentimento direttamente ed essenzialmente è soggettivo, è interessato, come quello che non può vestire altre forme tranne le due di piacere o di dolore. Anche quei sentimenti che sembrano disinteressati ed oggettivi, quali i sentimenti morali, religiosi, estetici, ecc., son tali in quanto son collegati a giudizi oggettivi ch'essi suscitano ma coi quali non si devono confondere: in sè, in quanto sentimenti e null'altro, hanno sempre il carattere della soggettività. Ora qualunque sia la cosa che ci muove, se essa ci muove solamente in quanto è causa di piacere o di dolore, il cercarla o fuggirla sarà sempre azione in fondo egoistica. E se dunque la scelta primitiva fosse l'effetto non d'un atto volontario, ma di cause interne, meccanicamente operanti, oltre l'esser soppressa la volontà come potenza razionale, oltre esser violato il principio di causa e di ragion sufficiente, oltre l'esser reso inevitabile il fatalismo, s'avrebbe anche questa conseguenza che l'elezione dovrebbe sempre necessariamente cadere sulla massima interessata. Noi opereremmo sempre per un piacere, anche sottilissimo, anche raffinatissimo, sempre tuttavia per esso, pel piacere, non mai pel valore intrinseco delle cose, per l'idea nuda del dovere morale.

Digitized by Google

A tutto rigore basterebbe che un solo uomo, in una sola circostanza della sua vita, avesse deliberato non in vista della sua soddisfazione personale, ma per un motivo d'ordine strettamente obbiettivo, per l'*idea del dovere* pura e semplice, e quella dottrina sarebbe sfatata (1). Per onore dell'umanità tuttavia, non abbiamo bisogno di ricorrere a questo caso estremo; malgrado la fragilità, l'incostanza, la leggerezza, le passioni che ad ogni piè sospinto ci mostrano l'uomo infedele al suo ideale e dimentico de' suoi alti fini, restano ancora, la Dio mercè, tanti atti di abnegazione, di virtù, d'eroismo, che vengono a smentire i denigratori sistematici del genere umano. Quand'anche l'egoismo fosse la legge della natura intiera, non sarebbe tuttavia per questo l'unica legge dell'uomo, nel cui cuore, per quanto le passioni tentino d'oscurarla, risplende pur sempre inestinguibilmente una legge di più alta e sublime origine, alla quale gli atti virtuosi sono dovuti. — Degli atti non egoistici si compiono, dunque sono possibili, dunque la scelta primitiva è realmente fra due opposti principii: e però l'ipotesi che sia un effetto necessario delle cause interne, subbiettive, è inaccettabile.

3. *B)* Altra prova fortissima dell'esistenza del libero arbitrio è quella desunta dal testimonio della coscienza, sempre d'autorità irrefragabile quando si tratta di un fatto che ha luogo nei penetrali dello spirito umano.

---

(1) Dico per l'*idea del dovere* pura e semplice, pur un *motivo d'ordine strettamente obbiettivo:* giacchè è questo che manca ai bruti, mentre talora in essi si verificano azioni quasi disinteressate, ma a cui sono spinti certo da un impulso istintivo e piacevole. La cura che hanno dei nati taluni fra essi anche con proprio disagio, non si può riferire a un loro concetto di dovere o di obbligazione morale; sibbene a una Provvidenza superiore ed intelligente che ha congiunto a tali atti un piacere particolare dell'istinto, per la conservazione della vita nell'universo e i suoi fini intorno ad essa. *Nescio qua dulcedine laeti*, dice Virgilio degli uccelli che nidificano.

Digitized by Google

Osserviamoci attentamente in alcuna delle frequenti circostanze in cui l'uomo si trova tante volte in vita sua. Un amico ha confidato un segreto al mio onore: io posso, rivelandolo, fare la mia fortuna. — Eccomi dunque agitato tra due alternativè contrarie, di cui l'una mi fa vedere soddisfatta la mia ambizione a scapito del dovere, l'altra mi mostra il dovere compiuto a scapito della mia soddisfazione. Non è un esempio facilissimo a verificarsi? Orbene esaminiamolo un po' attentamente.

Anzitutto se vi è una cosa certa, evidente, incontestabile, essa è questa che fra le due alternative, custodire il segreto o tradirlo, io sono perfettamente libero: vale a dire, io sento con forza invincibile che questi due atti sono ugualmente in mio potere, ch'essi sono ugualmente contenuti nella mia attività volitiva, e che, affinchè l'uno o l'altro si realizzi, è necessario e sufficiente ch'io lo voglia. — S'io mi determino a tradire il segreto, lo faccio scientemente e liberamente, ma la mia determinazione non è presa senza motivo, poichè il motivo c'è, il mio vantaggio, la mia ambizione da soddisfare: senza di questo motivo, senza la tendenza al mio bene proprio, senza cupidigia, senz'ambizione, il mio atto sarebbe inesplicabtle ed io non l'avrei compiuto. — Se al contrario io resto fedele alla mia promessa, lo faccio anche qui liberamente, ma seguo pure un motivo, una ragione: la ragione che mi dice inviolabile un segreto d'onore, essere un male in sè il non mantenere la promessa: senza di questa ragione il mio segreto mi sfuggirebbe facilmente dal labbro, o il caso solo deciderebbe della mia discrezione.

Generalizzando dunque questo fatto quale ci apparisce nella coscienza, si deve conchiudere per prima cosa che ogni determinazione libera suppone dei motivi, e per seconda che questi motivi influiscono sulla volontà senza determinarla. L'idea del dovere che mi comanda di non violare il segreto è essa una forza irresistibile che trascini necessariamente il mio spirito?

Digitized by Google

Non già, perchè son conscio che son libero di obbedirgli ed eziandio di violarlo. Il desiderio del mio vantaggio mi necessita esso forse? Nemmeno, perchè sento intimamente che posso seguirlo e posso nobilmente sacrificarlo. L'efficacia che hanno sopra di me il dovere e il piacere non può in alcun modo essere paragonata a una forza necessariamente operante; nè la volontà può essere assimilata ad una ventola che sull'alto d'un osservatorio tra i venti contrari cede al più forte, o ad una bilancia che tra pesi diversi s'inclina sotto il più grave.

Questo è quanto la coscienza depone in argomento, e finchè noi ci rinchiudiamo nella coscienza, osserva egregiamente il Saisset, facendo astrazione da ogni altra cosa, la questione non può essere definita diversamente. È perciò che vediamo i deterministi e gli stessi fatalisti riconoscere che veramente tale è la testimonianza della coscienza, e tentare nondimeno sforzi erculei per convincerla di falso.

4. Lo Spinoza ha dato di questa testimonianza una spiegazione che non manca di essere ingegnosa. Che cosa accade quand'io m'appiglio a un partito a preferenza di un altro? Parecchie e diverse cause concorrono per produrre quest'effetto: la disposizione de' miei organi, lo stato della mia immaginazione, le condizioni climatiche, ecc. Alcune di queste cause son conosciute da me più o meno, e queste io chiamo motivi della mia azione; altre agiscono sordamente e non son quelle che esercitano l'azione meno decisiva. Ignorando l'influenza di queste ultime cause, non trovando in quella ch'io conosco la spiegazione sufficiente della mia determinazione, disposto inoltre ad esagerare la mia propria potenza, attirato dal sentimento della mia indipendenza e della mia grandezza, mi figuro d'esser io stesso che mi determino di mia propria virtù, e questa virtù immaginaria, questa chimera della mia debolezza e del mio or-

Digitized by Google

goglio, io la saluto col nome pomposo di libero arbitrio (1).

Tuttociò è un artificio di sistema che basta un momento di riflessione per mettere a nudo. Basta osservare contro il panteista d'Amsterdam che se fossero vere le supposizioni ch'egli fa, non conoscendo noi a fondo nessuno dei nostri fatti interni, dovremmo crederci liberi in tutti; mentre invece così non è. Chi si crede mai sul serio libero nell'aver fame, sete, sonno, nell'esser stanco, infermo, sano, nel crescere e in cent'altre cose simili? L'uomo non si sente veramente libero che nei fatti i quali hanno un carattere e un valore morale. L'esperienza scalza dunque dalla base la laboriosa costruzione spinozista. Secondo questa, quanto più superficiale fosse la conoscenza di noi stessi, tanto maggiore dovrebbe essere la credenza nella nostra libertà. Al contrario quanto più tale ignoranza diminuisce, quanto più profondamente noi scendiamo in noi stessi, tanto più raffermiamo quest'incrollabile convinzione; e a persuadercene è più che sufficiente l'aver constatato una volta per tutte quanto è salda e insieme luminosa, in una seria e calma deliberazione, la coscienza del libero arbitrio.

Lo Spinoza in appoggio alla sua teoria porta l'esempio di una pietra messa in movimento da una causa esteriore, la quale mentre si muove sia capace di pensare e di sapere ch'essa si sforza, quanto può, di continuare a muoversi. Questa pietra, secondo lui, si crederà perfettamente libera, e sarà convinta non esservi altra causa tranne la sua volontà propria che la faccia perseverare nel movimento. — Un esempio simile non dubitò di recare anche il Leibnitz appunto contro la testimonianza della coscienza cui il Cartesio s'appellava per sostenere la libertà. « Noi crediamo, risponde il Leibnitz, di determinarci da noi stessi in certe azioni; perchè non avvertiamo sempre le cause da cui dipende la nostra risolu-

(1) G. Morando, *Il problema del libero arbitrio*, p. 334-5.

Digitized by Google

zione. Così l'ago calamitato che si volge al nord con moto spontaneo, se acquistasse coscienza di sè, crederebbe d'agire per virtù propria indipendentemente da ogni causa esterna, non accorgendosi dei moti insensibili della materia magnetica » (1). — Similmente il Bayle afferma che se si dà a una banderuola il movimento e nel medesimo tempo la coscienza e la volontà di esso, ella crederà di muoversi liberamente, di essere autrice del proprio movimento, mentre ne è causa una forza estrinseca.

Ma con buona pace di tutti questi egregi filosofi dobbiam dire a Spinoza, Leibnitz e Bayle che la scienza non si fa con dei *se*, dei *ma*, dei *forse*, con delle ipotesi strampalate come queste, con l'interrogatorio troppo comodo di testimoni che non possono rispondere, sfuggendo le deposizioni di quello invece che solo ha cognizione di causa. Se la pietra, se l'ago, se la banderuola acquistassero la coscienza (giacchè si vuol ricorrere a supposizioni così stravaganti), conoscerebbero che quantunque si muovano e vogliano muoversi spontaneamente, non lo fanno per virtù propria e indipendentemente dalle cause esterne: in caso diverso che coscienza di sè avrebbero? Un uomo che cade avendone coscienza (e questo è un esempio più ovvio) sa benissimo di non voler la caduta. È una contraddizione patente che un soggetto acquisti la chiara coscienza de' suoi atti e poi non sappia se i suoi atti derivino da virtù sua propria o da cause esterne. Nella coscienza dell'uomo può esservi qualche momento in cui le tenebre si mescolino alla luce, e allora egli può rimaner perplesso se in questo operi

(1) Leibnitz, *Essais de Théodic*, nn. 49, 50, 304, ecc. Reca pur sovente l'esempio della bilancia, su cui essendo posti diversi pesi, il maggiore la fa piegare dalla sua parte, sebbene tale bilancia si potrebbe creder libera quando avesse coscienza di sè. Il grande fisico Ampère quando gli si recava quest'esempio rispondeva: « Je veux bien, pourvu que le *Moi*, comme un bras vigoureux, saisisse le fléau de la balance et l'incline à volonté » (E. Naville, *Le Libre Arbitre*, Paris, Alcan, 1898, pagina 177).

Digitized by Google

o no di sua libertà: ma di solito l'atto libero avviene ad un alto grado di riflessione, in una scena ampiamente illuminata, e all'uomo non ne rimangono punto nascoste le cause: egli s'accorge non di non essere sollecitato da alcun motivo, ma d'essere egli stesso che adotta quel motivo, d'essere egli stesso che mette a disposizione, a servigio di esso motivo la propria forza.

5. Lo Schopenhauer, seguito poi da Enrico Ferri e da altri moderni, ha preso un'altra via per eludere il testimonio della coscienza.

Egli sostiene che la coscienza interrogata non risponde e non può rispondere altro che questo: *Io son libero di fare ciò che voglio,* posto ch'io voglia; e non già: *Io son libero di volere.* In altre parole la coscienza attesta la ***libertà fisica,*** non la *libertà morale* di cui non sa nulla. La sua testimonianza, intorno alle nostre volizioni quale ciascuno può ascoltarla nel suo foro interno, potrà essere espressa, così dice il pessimista di Danzica, come segue, purchè la si spogli d'ogni accessorio inutile: — Io posso volere, e quando vorrò un atto qualunque, le membra del mio corpo che son capaci di movimento (poste nella sfera del movimento volontario) l'eseguiranno subito, in modo ammirabile. — La coscienza dunque proclama la *libertà degli atti esterni,* ma la nostra questione è la *libertà delle volizioni.* Ci attesta che i nostri atti son dipendenti dalla nostra volontà, non già che le nostre volizioni siano indipendenti dalle cause e circostanze esterne (1).

Ma tuttociò è un misero sofisma. La coscienza ci dice appunto che siam liberi di fare, perchè ci dice che siam liberi di volere da cui il fare dipende. L'atto esterno è libero in quanto è libero l'interno, la libertà fisica è vera libertà solo in quanto partecipa alla libertà morale: anzi l'atto esterno può essere impedito, può essere le-

(1) *Op. cit.*, pag. 26.

Digitized by Google

gata la libertà fisica, e rimanere integra, indomabile, la libertà morale dell'atto interiore. Quando mi si sforzasse a fare cosa che la legge morale non approva, avrei pure la coscienza di obbedire alla legge morale liberamente, quantunque questa coscienza non mi dica che son libero di obbedirvi fisicamente. E poichè la mia intrinseca libertà può sull'atto esterno, come non potrà sulle volizioni interne che più le sono in balia? se è capace di scegliere tra due azioni esteriori, come non sarà capace di scegliere tra due volizioni interiori? Facciamo l'esperimento: costruiamo mentalmente le due differenti volizioni; vedendo che contro nessuna di esse sorge nel nostro interno una forza atta a impedirla, dobbiamo giudicare che nella scelta di esse siamo affatto liberi. Tutte le ragioni che militerebbero per l'una o per l'altra si riportano alle due aspirazioni supreme tra le quali non si dà supremazia se la volontà stessa non la concede di per sè a questa anzicchè a quella, epperciò tra le ragioni dell'una serie e dell'altra non si dà composizione o risultanza necessaria, e la volontà rimane in mezzo ad esse libera.

Lo Schopenhauer risponde al quesito dell'Accademia Reale di Norvegia — *num liberum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari possit* — negando addirittura che la coscienza sia competente a rispondere e riuscendo a questa formola di sapore scolastico: — La testimonianza della coscienza riguarda la volontà *a parte post;* la questione del libero arbitrio riguarda la volontà *a parte ante.* Ossia, data la volizione noi abbiamo coscienza d'esser liberi nell'eseguirla; il problema invece è se sia libera prima la volizione medesima.

Egli dice che la coscienza non può sapere se detta volizione è libera, perchè dovrebbe perciò conoscere il rapporto di causalità che passa tra l'uomo e il mondo esterno; e uno dei termini di questo rapporto, che è il mondo esterno, non è nel dominio della coscienza. « Nessuna potenza conoscitiva, citiamo le sue parole precise,

Digitized by Google

non può stabilire una relazione tra i due termini di cui l'uno non le è dato in alcuna maniera. Ora è ben evidente che gli oggetti della volontà son posti al di là del limite della percezione interna, nella percezione del non-io; solo la volizione si produce all'interno; ed è appunto il rapporto di causalità che lega la volizione e questi oggetti esterni che si cerca di precisare. La volizione sola è del dominio della coscienza col suo impero assoluto sulle membra del corpo » (1).

Ma non ci vuol molto a scorgere che frivolissimo ragionamento sia questo. Mettiamo pure che il mondo esterno, finchè rimane esterno, non entri nel dominio della coscienza. Quando però l'oggetto esteriore mi si presenta dinnanzi al volere in qualità di motivo, ed agisce sul mio spirito attirandolo, non entra con ciò stesso nella cerchia di quella coscienza che illumina lo spirito medesimo? E posto che un oggetto esterno attiri la mia volontà come bene, come motivo, come ragione, non potrà la coscienza vedere, accorgersi, sentire intimamente se questa attrazione è necessitante o no, se la volontà può resistervi, opporvisi, o se ne è trascinata irremissibilmente? Lo Schopenhauer può perdersi in logomachie quanto vuole a dimostrare l'esteriorità del motivo: l'effetto che il motivo produce sulla volontà è interno quanto si può desiderare e la coscienza ne ha pieno dominio. Io ho il motivo davanti, la sua azione sopra di me la sento, la sperimento; sento che non è tale da trascinarmi, ma che posso resistervi, sento che se lo seguo cammino colle mie gambe: l'efficacia ch'esso spiega su me la sento passivamente, la forza che vi aggiungo io la sento attivamente, e vorrà dirmi il sofista che i due termini non sono in dominio della mia coscienza, e ch'essa è incompetente a loro riguardo, incompetente a sapere se sono necessitato o no? Sembrano invero facezie più che argomentazioni serie.

(1) *Op. cit.*, pag. 29

Digitized by Google

Lo Schopenhauer continua a dire che nel mondo interiore della coscienza v'è gran buio, e si gloria di questa come d'una sua scoperta, perchè la filosofia tedesca precedente, a cominciare dal Kant, faceva chiaro al di dentro e scuro al di fuori. No, pretende lui: « la coscienza non è che una parte limitatissima del nostro intendimento, il quale, oscuro al di dentro, è diretto verso il mondo esteriore con tutte le energie di cui dispone.... È dunque nel mondo esterno che l'intelligenza vede davanti a sè molta luce e chiarezza. Ma all'interno fa buio, come in un telescopio ben annerito: nessun principio *a priori* rischiara la notte del nostro foro interno: sono dei fari che non irraggiano che verso il di fuori » (1).

Per dimostrare che i principî a priori illuminino solo il mondo esterno e lascino l'oscurità nell'interno, invece di prove, invece di osservazioni e di argomenti serî, lo Schopenhauer si trastulla colle immagini dei fari e dei telescopi. Ma i principi non sono pur essi nel dominio della coscienza? E se essi si applicano ai dati della percezione sensitiva esterna come non si applicheranno ai dati della percezione sensitiva interna? — Si badi bene: in fondo ogni percezione sensitiva è interna, perchè il sentire, il percepire, è un atto nostro, un atto soggettivo. E il mondo esterno non è conosciuto da noi se non in quanto diventa interno, se non in quanto suscita sensazioni e modificazioni interne nel nostro soggetto e queste lo rappresentano. La scienza non è scienza che nella coscienza: cosa sarebbe una scienza di cui non avessimo coscienza, una scienza fuori di noi, campata in aria, esteriore non interiore?

Vi riflettano i deterministi, vi riflettano quelli che parlano troppo volontieri di illusioni e di pretesi errori della coscienza quando ne vogliono schivare la testimonianza incomoda e pur innegabile: tutte le nostre cognizioni ci si presentano sulla scena e nella luce della

(1) *Op. cit.*, p. 41-2.

Digitized by Google

coscienza coi loro rapporti reciproci, e solo a questo patto noi possiamo innalzare l'edificio della scienza: se la coscienza c'inganna, ogni nostro sapere, sperimentale o no, non è che un giuoco di fanciulli. I giudizi non debbono precipitarsi, l'attenzione è indispensabile anche nella piena chiarezza, non si deve affermare più o meno di quel che è dato e che veramente si vede; queste avvertenze valgono tanto per l'osservazione esteriore che per l'interiore; ma quando esse sono scrupolosamente seguite, la certezza non è minore per questa che per quella, anzi si può dire ch'è maggiore per la seconda che per la prima. — Io posso sbagliare nell'attribuire un dolore a una causa esterna piuttosto che ad un'altra, ma non m'inganno quando affermo che il dolore lo sento: e allo stesso modo che non m'inganno nel sentire il dolore, non m'inganno certo nel sentirmi libero. S'io non ammetto che son libero, quando ho il sentimento invincibile e la chiara intuizione d'esser tale, che cosa ammetterò io più mai? Ch'io penso, ch'io sento? Ma non ho più ragione d'ammettere questi fatti che quello: tutti e tre mi son dati dalla stessa facoltà, il senso intimo, collo stesso carattere, l'evidenza. O io li accetto tutti e tre, o tutti e tre li respingo. Affermo ch'io esisto, perchè ne ho la coscienza: ma nello stesso tempo ch'io esisto, mi sento esistere come causa, come forza e come forza libera (1). Il fatto adunque della mia libertà è incluso in quello della mia esistenza medesima.

---

(1) « Le sentiment immédiat de la force n'est autre chose que celui de notre existence même dont l'activité est inséparable. La cause ou force actuellement appliquée à mouvoir le corps, est une force agissante que nous appelons *volonté*. Le moi s'identifie complètement avec cette force agissante ». (Maine de Biran, *Oeuvres*, p. 49). Lo Schopenhauer nega persino che appartenga al sentimento intimo il potere di muovere il corpo, e lo dice coll'Hume risultato dell'esperienza esterna (*op. cit.*, p. 42). Si può obbiettare ragionevolmente col suo traduttore che almeno per il *primo* movimento volontario non è possibile escludere questo sentimento intimo per quanto implicito, e che l'asserzione contraria è un circolo vizioso. Del resto è noto come spesso in appoggio delle teorie dinamistiche

Digitized by Google

Sicchè possiamo conchiudere quest'argomento col Cousin, essere il libero arbitrio il fatto più certo di cui ci dia attestazione la coscienza: non esservi bisogno di dimostrare ciò che basta constatare; essere la libertà un fatto non già una credenza (1). S. Agostino aveva dunque ragione di paragonare la certezza che abbiamo d'esser liberi, alla certezza che abbiamo d'esser vivi. — Io non ho bisogno, così egli, di sfogliare tanti libri oscuri per trovarvi la prova della mia libertà: la coscienza me ne fornisce alta testimonianza, ed è questa una verità così chiara, così palpabile, ch'io la vedo, sto per dire, e quasi la tocco col dito. *Video et quodam modo tango* (2). Purtroppo i libri oscuri bisogna oggidì sfogliarli per poter disfare il velo pretessuto dalla sofistica dinnanzi alla luce!

6. A qualcuno potrà venire in mente che quest'argomento della coscienza individuale provi troppo e conseguentemente si condanni a non provar nulla (*qui nimis probat nihil probat*), pel motivo che a noi sembra di esser liberi anche nella scelta dei beni soggettivi; tra i quali se di fatto ci appigliamo al maggiore, sentiamo però che ciò sta in poter nostro (massime se siamo adulti e riflessivi) e che potremmo anche far diverso.

Ma questo qualcuno, con sua buona pace, mostrerebbe di non aver inteso ancora tuttociò che siamo venuti discorrendo intorno alla natura della volontà. La quale infatti, secondo s'è detto, è sempre libera di ogni violenza e coazione, è autonoma ed energica di per sè,

---

si è osservato che l'impossibilità di definire una *forza* e la sua intrinseca natura prova che siamo noi stessi una forza di cui la coscienza ci rivela le manifestazioni.

(1) *Cours d'Histoire de la Philosophie*, vol. I, p. 19, 20, 50. — E Cartesio: « Noi abbiamo una coscienza sì perfetta della libertà d'indifferenza ch'è in noi, che non v'è nulla che ci sia noto con più lucidità ed evidenza ». (*Princ. Philos.*, I, § 41).

(2) *De lib. arb.* l. III, c. 1.

Digitized by Google

e se dalla presenza dei due beni soggettivi è determinata verso il più grande, si volge ad esso non quasi forzata o soggiogata violentemente, ma con moto spontaneo, piacevole e prodotto dalla sua stessa interna energia. Ciò non può essere altrimenti, dacchè essa è attiva di sua natura e volge la sua attività al bene; e inoltre in questo caso il bene stesso, benchè l'alletti in modo determinante, è limitato e perciò non è tale da assorbire tutta l'attività, onde avviene che l'uomo sente nel movimento verso di esso di spendervi della sua energia e s'accorge che, se n'avesse ragione sufficiente, potrebbe astenersene e muoversi in senso opposto.

Quand'io scelgo, coll'unico scopo del mio piacere, il fare una passeggiata all'aria aperta, anzicchè stare in casa, tale scelta dipende dalla misura che applico a queste due cose, ed è tanto determinata quanto è determinato il mio scopo di seguire il piacere finchè il dovere non viene in lotta con esso. Ma pure io sono un uomo riflessivo e libero: la coscienza che ho della mia libertà si riverbera in qualche modo eziandio su questo mio atto: io penso e sento che non sono tanto spinto a fare quest'atto da non potermene astenere quand'esso venisse in conflitto con l'ordine oggettivo. Siffatta coscienza ch'io reco sempre con me, si rispecchia anche sull'atto presente, ed operandolo mi sento giustamente libero. Non sarei libero se fossi rinchiuso, come una bestia, nell'ordine soggettivo; ma apertomisi l'orizzonte dell'oggettività, la vista perpetua e indefettibile di essa mi rende veramente libero anche nella sfera dei beni inferiori.

Inoltre se ho già scelto l'ordine soggettivo liberamente a preferenza dell'oggettivo, se ho già scelto, supponiamo, di rubare a preferenza del contrario, la coscienza che porto meco della libertà di questa elezione primitiva, mi accompagna anche nella scelta dei mezzi per rubare, sebbene in realtà essi sieno determinati dallo scopo perverso che mi sono prefisso e dalla cognizione che avessi di quest'arte disonesta.

Digitized by Google

Si aggiunga a tuttociò anche un'altra considerazione. Talora entro la cerchia dell'ordine soggettivo scegliamo un bene a preferenza dell'altro, ma è tanto piccolo il motivo di detta preferenza, è tanto lieve la superiorità dell'uno sull'altro, o son cose tanto da nulla l'una e l'altra, che sentiamo quanto tenue motivo, quanta piccola ragione basterebbe a farci invertire i termini, a farci cangiar deliberazione. La presenza immaginata di quest'altro motivo basta a darci un sentimento della debolissima ragione che ci determina, la quale, lungi dal necessitarci irresistibilmente, ha bisogno d'una gran dose della nostra spontaneità per farci operare: un piccolissimo motivo contrario farebbe volgere in altra direzione la spontaneità stessa e questo motivo potrebbe anche essere l'*ipsum velle* di s. Tommaso, il gusto di far prevalere la nostra volontà, la soddisfazione di esplicare questa nostra forza ingenita, cosa che, come s'è notato in addietro, è un piacere soggettivo ancor esso da entrare in conto. Così avremo una specie di *libertas indifferentiae* nel senso tradizionale, che, se non è la vera libertà, ne è come un pallido riflesso. Sentiamo in noi avverarsi quello che diceva Scoto, *voluntati, etiam quando producit hoc velle, non repugnat oppositum velle* (1); il che si verifica specialmente quando, entro la categoria dei beni soggettivi, ci poniamo a riflettere quale sceglieremo di due ignorando ancora le ragioni che ci determineranno.

In sostanza l'anima umana sente e percepisce la propria libertà sempre, ma non l'applica sempre quando non è il caso di applicarla, lasciando invece operare la pura spontaneità. E certo quando noi abbiamo distinto le tre sorta di elezioni e stabilito in quale specialmente risplende la libertà bilaterale, non abbiamo mica voluto dire ch'essa libertà sia qualche cosa d'intermittente che si debba sentire solo a scatti, ma abbiamo inteso ch'essa.

(1) *Oeuvres*, t. V, distinct. XIX, q. I, p. 130-1.

Digitized by Google

pur essendo sempre presente all'uomo, ora si ed ora no vien da lui adoperata. Tanto è vero che le persone intimamente devote al vero ed al bene rivestono di moralità meritoria le menome azioni, diversamente da quel che fanno le altre. — All'incontro, la *spontaneità* è il carattere essenziale ad ogni e qualunque atto di volizione appunto per la libertà da violenza di cui esso è sempre dotato. Tutti i motivi, tutti gli allettamenti, tutte le attrattive, di qualunque sorta siano e qualunque potere esercitino sulla volontà in modo da lasciarle o no l'arbitrio, devono presentarlesi come beni ed ella vi si acconcia *spontaneamente*. E la coscienza che abbiamo di tale spontaneità non deve confondersi colla coscienza della libertà, allo stesso modo che questa non è da confondersi con quella.

7. Che siffatta distinzione sia vera lo si ricava anche da una più accurata analisi della coscienza. La coscienza è l'eco delle nostre facoltà e, come la disse egregiamente l'Aquinate (1), è quasi il *sigillo dello spirito*. Noi abbiamo coscienza del nostro sentire, del nostro conoscere, del nostro volere. E la coscienza che abbiamo dei nostri atti liberi è veramente la *coscienza morale*. — Essa fu ben definita dal Rosmini *un giudizio speculativo sopra un nostro giudizio pratico*, ma che giudica mai? Un atto della volontà, un atto dell'*Io*, in quanto è veramente emanato tutto dall'*Io*. E come lo giudica? Giudica s'esso è buono o malvagio, non solo, ma tale bontà o malvagità la imputa al volere stesso, ne chiama responsabile l'*Io* autore libero, e gliene dà il biasimo o la lode. È dunque l'*Io* che giudica se stesso e si giudica come libero. Quando tale giudizio è favorevole una grande consolazione lo segue e allora la coscienza diventa

> La buona compagnia che l'uom francheggia
> Sotto l'usbergo del sentirsi pura (2).

(1) *Contra Gent.*, II, 49.
(2) *Inf.* XXVIII, 116-7.

Digitized by Google

Quando invece il giudizio è sfavorevole ne nasce il rimorso, illustrato dai poeti, dagli oratori, dagli storici tutti (1).

Ma si noti: s'io scelgo tra due beni soggettivi quello che credo il maggiore, e poi una notizia susseguente mi mostra che in realtà ho scelto il minore, che ho perduto un bene, che ho fatto un male, nella mia coscienza avrà luogo un rammarico; come posso sempre rammaricarmi di avvenimenti spiacevoli che non dipendono dalla mia libertà. Se però il male è dipeso dal mio arbitrio, se è un male morale, se la scelta è avvenuta tra beni oggettivi o soggettivi, allora sorge il rimorso ben diverso dal rammarico, il rimorso che mi accusa d'esserne stato il libero autore e ne riversa sopra di me l'imputabilità e la responsabilità. Qui sta la differenza, qui sta la prova. E simil prova non può ingannare, perchè tanta è l'identità della coscienza con se stessa che la coscienza d'un fatto interno s'immedesima con la realtà di quel fatto. Non può essere illusorio un dolore di cui si ha coscienza, e il credersi infelici è una infelicità ben reale. Per questo ha un certo valore l'argomento di Emmanuele Kant: — Ogni ente che agisce sotto l'idea della libertà è libero realmente. — Ei lo credeva così ineluttabile che, dopo averlo trovato per metterlo a fondamento della morale, confessa ingenuamente d'essersi sentito liberar l'animo da un peso (2).

---

(1) Giovenale, Sat., 13:

Exemplo quodcumque malo committitur, ipsi
Displicet auctori: prima est haec ultio, quod se
Iudice nemo nocens absolvitur, improba quamvis
Gratia fallaci praetoris vicerit urna.

Cicerone, *Orat. pro Milone: Magna vis est conscientiae, judices, et magna in utramque partem, ut neque timeant qui nihil commiserint, et poenas semper ante oculos versari putent qui peccarint.*

(2) *Grundl.* III Abschn., ediz. Kirk, p. 76-7. Simile a questo, ma che si rivolge contro il soggettivismo kantiano, ho recato un argomento per la libertà dal fatto medesimo che l'uomo se ne pone il problema: « Lo stesso dubbio che affanna l'uomo sulla verità o falsità della sua conoscenza è argomento che dimostra com'egli sia fatto pel vero; e le

Digitized by Google

E la sua nobile morale, ch'è l'espiazione della sua metafisica, ripete sempre l'entimema: *Io devo, dunque posso.*

La prova della coscienza ha tutta la sua efficacia dal momento che si riconosce il fatto: ed il fatto non possono disconoscerlo neanche i deterministi. L'Herzen scrive: « La libertà morale è una realtà psicologica, o, se si vuole, antropologica.... Bisogna analizzarla come una necessità fenomenologica dell'intelligenza umana, come una realità psicologica » (1). Ciò che è precisamente difficile, osserva il Reinach, è di spiegare l'illusione della libertà senza la libertà.

Lo stesso Schopenhauer nelle sue tergiversazioni ammette la coscienza della libertà come un'illusione *di cui non si può guari negar la forza* (2); ed anzi finisce poi per ammetterla del tutto come coscienza morale, quando gli giova pel suo sistema: « Esiste effettivamente, egli dice verso la fine del suo libro sulla libertà, un'altra verità di fatto attestata dalla coscienza, ch'io ho al tutto lasciato da parte sinora per non interrompere il corso del nostro studio. Questa verità consiste nel sentimento perfettamente chiaro e sicuro della nostra responsabilità morale, dell'imputabilità dei nostri atti a noi stessi, sentimento che riposa su questa convinzione incrollabile, che siamo noi stessi gli autori delle nostre azioni » (3). Ecco la coscienza diventata *competente*, non più buia ma *perfettamente chiara*, non più illusoria ma testimonio *sicuro* della *verità*. Non importa ch'egli si serva di ciò solo per dare la libertà all'uomo

---

discussioni sull'esistenza o no della libertà sono argomento com'egli senta d'averla quand'anche non sapesse conciliarla col rimanente: le bestie non si affannano nè discutono: sommersi che fossimo irreparabilmente nell'errore e nella necessità, questi dubbi, queste agitazioni, questi sospetti, le nozioni medesime del vero e del libero non ci nascerebbero in cuore. » (*Il problema del L. A.*, p. 224-5).

(1) A. Herzen, *Revue philosophique*, 1er septem. 1875.

(2) *Op. cit.* p. 30.

(3) *Op. cit.*, p. 185.

Digitized by Google

intelligibile od al Wille fuori del tempo e dello spazio, come abbiamo narrato. Quando si proclama un testimonio veritiero e fededegno, bisogna poi stare a ciò ch'ei depone, piaccia o non piaccia.

8. *C)* La coscienza psicologica e la coscienza morale degli individui singoli messe insieme ci forniscono una terza prova, il consenso universale degli uomini, che dobbiamo brevemente esaminare.

Tale consenso mostrano le leggi e le loro sanzioni, che comandano supponendo l'uomo libero di fare o non fare il bene, e puniscono secondo che l'ha fatto o no. Lo mostrano le lodi ed i biasimi che si danno continuamente gli uomini tra loro in società, il che non avrebbe un significato plausibile, quando le azioni lodate come buone o biasimate come cattive fossero state necessarie e non libere. L'uomo sensato non loda mai nè biasima le bestie di fare il bene o il male morale, perchè esse non hanno libertà. Così si vede che ogni giorno ed in mille modi, con mille atti eziandio inavvertiti, gli uomini protestano la propria libertà contro chi l'oppugna o la mette in dubbio: con approvazioni o vituperi, con giustizia di tribunali, con decoro di monumenti, con ogni pagina della storia, e quasi con ogni parola che si riferisca al nostro od altrui operare.

Ma anche su questo campo i deterministi non mancano di difendersi a spada tratta. Se anche la libertà non esiste, essi rispondono, vi è ancor luogo a lodare o biasimare certe anime per la bellezza o deformità delle loro azioni, come si lodano o si biasimano certi corpi per la bellezza o deformità dei loro tratti, sebbene la volontà non vi abbia nulla a vedere. I consigli poi e i rimproveri che somministrano all'uomo dei motivi d'agire o di non agire, non sarebbero meno ragionevoli nel sistema della necessità che in quello della libertà, anzi al contrario. Le ricompense e le pene, infine, avrebbero una virtù perfezionante e curativa invece di una virtù rimuneratrice ed espiatoria.

Digitized by Google

A prima vista tali argomenti possono parere speciosi. Pure consideriamoli un po' spregiudicatamente.

Si potrebbe parlare sul serio di onesti e di birbanti, come siam soliti a parlarne tutti, di diritti dei primi offesi dai secondi? Forse si potrebbe dire danni cagionati, dolori recati, perdite, privazioni e via discorrendo: ma l'offesa, la violazione d'un diritto non si può concepirla per parte di agenti irresposabili, nè s'è mai attribuita ai bruti od alle forze della natura una cosiffatta capacità. Noi non c'indegniamo contro un vulcano, contro un incendio, contro un fiume: checchè ne dica lo Spinoza, noi non riguardiamo punto un uomo moralmente perverso d'uno stess'occhio che un animale dannoso.

Nel concetto dei deterministi la distinzione degli uomini in buoni o cattivi diventa analoga a quell'altra di belli o brutti, di sani o ammalati, ecc. Con questo manca una vera ragione di approvar gli uni e biasimare i secondi. Tutti sono quello che possono essere, fanno quello che possono fare, nè più nè meno; ed ogni cosa è normale del pari, perchè tutto è governato dalla stessa legge inflessibile della necessità causale.

E come si punirebbero i cattivi? Imperocchè, aveva già riflettuto Platone, per tutti que' mali che gli uni degli altri credono avere da natura o da fortuna, veruno si sdegna, nè ammonisce, nè castiga quelli che li hanno, perchè quali sono non siano; bensì ne mostrano commiserazione. Per mo' d'esempio, a' brutti, a' piccoli, a' deboli, chi è così stolido che alcuno di quegli atti si provasse a lor fare? Perciocchè, credo, sanno che simili qualificazioni da natura e da fortuna s'avvengono agli uomini, così le buone come le contrarie alle buone (1).

I fautori della teoria deterministica cercano adunque in altro campo la ragione di bene e di male, e ne costituiscono il criterio non più in una legge morale, eterna e indipendente dall'uomo, ma nel benessere so-

(1) *Protag.*, 323, B. D.

Digitized by Google

ciale. Sono pertanto azioni malvage quelle che producono o tendono a produrre una diminuzione di felicità od un aumento di dolori tra gli uomini; diminuzione ed aumento che ridonda per una nemesi naturale anche a danno dell'individuo, e da cui la società ha il diritto di difendersi colla remozione dei delinquenti e colla intimidazione di quelli che avessero la tendenza a delinquere.

Questo sarebbe il sugo delle vedute criminali più in voga tra i partigiani del determinismo, e ad esse potremmo fare molte obbiezioni.

Potremmo mettere in dubbio la legittimità del passaggio dal benessere individuale al sociale, giacchè non è evidente che in questo mondo si trovino sempre perfettamente d'accordo e in dipendenza reciproca. Pur concedendo che ogni scellerato, ogni vizioso fallisca nei suoi calcoli e spesso sia il primo a subire i tristi effetti della malvagità sua per legge di natura, anzi concedendo che ciò avvenga più frequente che non paia a chi non penetra nell'intimo delle cose; tuttavia non vorremmo cadere nell'esagerazione degli Stoici di dir sempre infelice il malvagio com'essi dicevano sempre beato il virtuoso. È infatti innegabile che la infelicità prodotta dal vizio sembra a molti assai ben tollerabile, e non è poi tanto raro il caso di vedere uomini, arrivati ad una posizione splendida a furia di delitti, vivere placidamente in mezzo a tutte le soddisfazioni fino alla più tarda vecchiaia, senza che i rimorsi abbiano presa sulla loro indurita coscienza e ne turbino le digestioni od i sonni. Il che poi avverrebbe più facilmente quando avessero abbracciato l'opinione della necessità irresponsabile, e considerassero i rimorsi come l'avanzo d'un pregiudizio radicato nell'animo senza ragione. Ma non importa: sia pur vero che almeno i rimorsi (la cui esistenza i deterministi sanno anche, in altri momenti, negare) ci debbano essere sempre, appoggiati non più all'idea della libertà e della legge morale ma all'idea del benessere

Digitized by Google

comune: sia pur vero insomma che anche nel corso della presente vita la immoralità così intesa venga sempre punita dagli effetti stessi della colpa. Torniamo a domandare: perchè mai la società punirebbe i malvagi? Per loro emendazione? Non già, dacchè i maggiori delinquenti si credono per lo più incorreggibili per essere la malvagità ad essi congenita. Dunque solo per difesa, per la lotta dell'esistenza, per egoismo, perchè siamo i più forti. Davvero sarebbe una difesa egoistica e spietata! Noi compiangiamo quelli dei nostri simili che la natura ha trattato da matrigna e ch'ella ha esposti al mondo deboli di corpo, quasi senza difesa, come vittime perdute nella gran battaglia della vita: e poi non compiangiamo quelli ancor più disgraziati, cui manca, col senso morale, coll'istinto del bene, col rispetto alla legge, la prerogativa più nobile dell'umanità!? Nel primo caso ci differenziamo tanto dalle bestie, e in questo secondo l'egoismo ci fa tanto feroci? (1). S'essi fossero gli autori, espressamente liberi, delle loro azioni, certo si capirebbe che ci lasciassimo contr'essi trasportare dalla collera, dal disgusto, dal disprezzo, o almeno dal sentimento della giustizia. Ma se essi non son liberi tuttociò non ha la minima ragione; anzi non ha ragione nessuna pena, nessun castigo, meno che mai la difesa, che oppo-

(1) Clemente d'Alessandria scriveva già tempo fa che « nè gli elogi, nè gli onori, nè i supplizi sono fondati nella giustizia, se l'anima non ha la libera potenza di volere e di astenersi, e se il vizio è involontario ». (*Strom*, I, 17). Di Dante abbiam già recati i versi:

...non fora giustizia
Per ben letizia e per male aver lutto.

Lo Schopenhauer dice che nelle pene inflitte al delinquente « non vi sarebbe ingiustizia a suo riguardo che nel caso in cui il suo carattere morale non fosse opera sua, il suo *atto intelligibile*, ma l'opera di qualche forza diversa da lui. » (*Op. cit.*, p. 202). E com'è mai *opera* sua se la libertà è nell'*esse*, non nell'*operari*? Si sa poi che razza di libertà sia anche quella nebulosa dell'essere. Dubitiamo che la coscienza umana possa trovarsi soddisfatta in simili inezie. (Cfr. G. Morando, *Il prob. del L.*, p. 279 e segg.)

Digitized by Google

niamo alle fiere o agli animali nocivi, perchè questi non son nostri simili, mentre il sentimento della solidarietà umana ci porta naturalmente a legare, anche a curare con fermezza, ma insieme a compiangere e ad aver riguardi a un povero pazzo che irresponsabile ci danneggiasse (1).

9. Per conto nostro, senza voler inferocire in senso contrario, non ignorando quanti e quali limiti attenuino l'esercizio della libertà e come appunto per l'esistenza di essa si possa sempre sperare in una correzione e resipiscenza anche in condizioni che più sembrano disperate, possiamo restringerci a domandare se tali sono proprio i sentimenti della società riguardo al delitto, se tale impressione suscita nella nostra coscienza, se è possibile che in una società pur sana e giusta e civile tali sentimenti e tale impressione divengano generali. La risposta lealmente negativa che si deve fare a simili domande è nello stesso tempo la deposizione del consenso universale in omaggio alla libertà.

Questo consenso universale è tanto palese che un illustre determinista, il professor D'Ovidio, lo confessa: « Difatto, non serve negarlo, è proprio codesto il sen-

(1) Adducendo un luogo di Seneca che la legge è una minaccia di pena: *leges.... praecepta minis permixta*, lo Schopenhauer dichiara ch'essa ha per iscopo d'essere un motivo contrario destinato a contrappesare nello spirito umano le seduzioni del male: e se in un caso particolare manca il suo effetto, deve eseguire la minaccia, altrimenti sarebbe pure impotente nei casi avvenire. Ma resta sempre che quando il motivo penale proposto dalla legge contro la seduzione del male non ottiene il suo scopo e questa lo vince, è una grande crudeltà, un grande egoismo eseguire la minaccia della legge, ed affliggere maggiormente un disgraziato che senza sua colpa è stato trascinato dalla forza maggiore. Sarebbe come punire un corpo che obbedisce alle leggi della meccanica. E che! si pretenderebbe che quel poveretto si muovesse nel senso della forza minore? Se qualcuno è proprio da punire non sarebbe piuttosto il legislatore che non ha saputo fornire una forza sufficiente a sopraffare l'altra? Ma via, anch'egli ha fatto il suo possibile!

Digitized by Google

tire comune degli uomini (1). » Pure vorrebbe infirmarlo contrapponendo ad esso un altro consenso universale non meno accertato dall'esperienza quotidiana; e consiste in ciò che gli stessi uomini « mantengono il tradizionale domma della libertà dell'arbitrio e vi fondan su, non che la credenza nel premio e nelle pene eterne, si anche, in teoria, la giustizia della legge umana e la giustificazione dei loro odii ed amori: ma in concreto nei casi spiccioli, considerano ogni volontà individuale e sociale, come una sintesi particolare di forze determinate, e presumono spesso di antivederne le deliberazioni con la sicurezza onde l'astronomo prevede le eclissi. Quella che si dice esperienza della vita, ad altro non conduce se non a codesto fiuto anticipato, o preventivo bilancio delle forze molteplici che son per operare nella volontà d'un uomo o d'una società (2). »

E qui, come lo Schopenhauer aveva chiamato la poesia a testimoniare in favore di quest'osservazione adducendo luoghi di Shakespeare, di Walter Scott, di Goethe, di Schiller, così egli, da quel valente critico e letterato che è, riferisce un esempio assai più calzante tratto dai *Promessi Sposi*, romanzo, com'egli acutamente osserva, che a ognun di noi pare il più bel succo della sua propria esperienza. L'analisi di quest'esempio è fine ed arguta, ma la sua tesi non ne esce provata, perchè i fatti con sì profonda cognizione psicologica immaginati dal sommo romanziere, e i fatti veri della vita reale, pur essendo quelli, non vengono punto a distruggere la dottrina della libertà. Se ciò fosse ci troveremmo dinanzi allo spettacolo curioso ed imbarazzante di due sentimenti radicati entrambi profondamente e universalmente nell'anima umana ed irreconciliabilmente opposti tra loro, tanto che se si dà retta all'uno si debba soffocare l'altro.

---

(1) *Determinismo e linguistica* in *N. Antologia*, 1 marzo 1892.
(2) *Nuova Antologia.*, loc. cit. p. 92-3.

Digitized by Google

Il modo più ovvio di spiegare questi fatti, che è il nostro, è meno crudele, poichè i due sentimenti accennati possono stare in buonissima armonia per la parte di vero che esprime ciascheduno d'essi. Se l'uno ci afferma la libertà e su di essa fonda la credenza ragionevolissima nel premio e nella pena dovuti al merito ed al demerito, e la giustizia d'ogni legge umana e divina, noi ammettiamo questa libertà senza della quale il genere umano sarebbe un armento: ma se l'altro ci fa vedere come dalle abitudini d'un individuo particolare, da' suoi pregiudizii, da' suoi gusti manifestati in diverse occasioni possiamo indovinare ciò che farà in una data circostanza, noi ammettiamo pure i limiti in cui pei singoli individui si rinserra la libertà stessa, e che appunto consistono, come vedremo più innanzi, negl'istinti, nei pregiudizii, negli abiti particolari ad ognuno, ma riconosciamo eziandio che l'uso che fa l'individuo di questa nobilissima prerogativa della libertà è di solito uniforme nelle varie circostanze appunto perchè è sempre il medesimo individuo che opera, di maniera che, vedutolo in azione una o più volte, con probabilità più o meno grande si presagisce delle altre. Vi ha certo un carattere morale, ma questo carattere è libero, epperò reponsabile, imputabile (1).

(1) Cfr. G. Morando, *Il problema del L. A.*, p. 267 e segg.

Digitized by Google

LEZIONE VI

I due principî regolatori e la libertà.

1. I deterministi e l'imputabilità: responsabilità e modificabilità del carattere. — 2. Il principio di causa. — 3. Come non sia violato dalla libertà bilaterale. — 4. Un'obbiezione del Leibnitz e risposta. — 5. Si rivolge il principio di causa contro i deterministi. — 6. La volontà libera doppiamente creatrice.

1. Il principio dell'imputabilità è nella coscienza universale il principio stesso della libertà, e i difensori di questa se ne son sempre fatti un baluardo. — Tuttavia oggidì si trova, nei libri medesimi sostenitori del determinismo, combattuto il libero arbitrio precisamente in nome della responsabilità riconosciuta universalmente dagli uomini e impossibile a negarsi.

Nelle *Lezioni di Filosofia* di Francesco Fiorentino si legge: « Tutti ammettono in noi la responsabilità delle nostre azioni; ma non tutti sanno indicare la sorgente vera di essa responsabilità. Cominciamo da questa avvertenza semplicissima. Perchè non si chiama responsabile un uomo delle azioni ch'ei commette per ignoranza? La risposta è chiara: perchè si suppone, che quelle azioni siano provenute da lui sì, ma che non abbiano fondamento stabile nel suo spirito; perchè si suppone, che quelle azioni siano terminate in se stesse, senza lasciar dietro traccia di sè. Dunque la responsabilità va connessa con la durevolezza, con la permanenza

Digitized by Google

del motivo. Nella ipotesi che la nostra volontà nell'operare sia affatto indifferente verso i motivi, che se oggi si è determinata in un modo, domani si determinerebbe in un modo opposto, quella costanza, su cui si fonda la responsabilità, evidentemente verrebbe meno (1). »

Veramente l'esempio è scelto assai infelicemente: un'azione fatta per ignoranza non è responsabile perchè non ha intenzionalità, perchè nasce da un falso supposto che non è imputabile; ma potrebbe durare nello spirito assai a lungo assieme all'ignoranza stessa senza diventar responsabile perciò. — Ad ogni modo l'obbiezione contro la libertà è questa, che un'azione per essere imputabile deve procedere dall'intima natura dell'uomo, deve rappresentarne il carattere, e s'essa fosse libera potrebbe trovarsi in opposizione con questo carattere, e comunque non rappresenterebbe nulla o rappresenterebbe il caso. — Al che si risponde che se l'atto d'un uomo è il portato necessario di quello ch'egli *è*, non sarà imputabile a lui più di quel che possa imputarglisi la buona o cattiva costituzione fisica. Bensì è imputabile ove sia l'espressione di quel ch'egli *s'è fatto liberamente* e seguita a farsi con quest'atto medesimo. Sicchè l'azione particolare, in quanto procede dal carattere già formato, è imputabile solamente per quel che furono libere tutte le volizioni, di cui il carattere è la conseguenza (2).

Ma poichè tanto s'insiste sul carattere morale, come mai questo carattere sarebbe modificabile se le azioni in cui si estrinseca non fossero libere, ed esso stesso non fosse tale? Pure la modificabilità del carattere è un fatto che entra a far parte dell'esperienza individuale ed universale.

---

(1) F. Fiorentino, *Lezioni di filosofia*, 16ª edizione. Napoli, Morano, 1891, p. 314.

(2) È noto che il Lessing confessò l'unico motivo per cui gli ripugnava la teoria del libero arbitrio essere il pensiero inquietante della responsabilità delle proprie azioni che scaturisce da questa teoria.

Digitized by Google

Per noi non è difficile a spiegarsi. La scelta suprema fra l'ordine oggettivo e il soggettivo non è detto che si faccia una volta per sempre, nè che sia anteriore cronologicamente alle volizioni particolari che da essa discendono: è anteriore logicamente ed ancor meglio possiamo dire ch'è compenetrata con esse, talchè ogni volizione perfetta e chiaramente deliberata (salvo dunque certe semivolizioni precipitate, da considerarsi piuttosto quali movimenti subitanei e irriflessivi) è sempre originaria, cioè racchiude la scelta di tutta la serie delle massime derivate sino alla prima, e per quanto siamo predisposti da volizioni anteriori, implica in sè il rinnovamento di tutta quella serie da cui dipende, restando così sempre libera: in che consiste la possibilità di cambiare anche radicalmente in qualsiasi momento, purchè si voglia con energia, l'indirizzo del volere e il carattere medesimo.

Come spiegare all'incontro la responsabilità del carattere e la sua modificabilità nel sistema del determinismo? Secondo una teoria che gode ai dì nostri d'un'estesissima celebrità, gli atti volontarî sono veramente atti dell'*Io*, e l'*Io* è veramente conscio d'essere libero nelle sue risoluzioni e lo è in effetto, nel senso che è lui stesso che li pone e li pone volendo. Quello che non è libero è la natura o costituzione dell'*Io*. È il contrario di ciò che dicono Kant e Schopenhauer. Essi riconoscono la libertà nell'*Io* puro, nel primo principio, facendo della necessità una legge alle azioni successive: invece, secondo quest'altra maniera di determinismo, la necessità sarebbe nella costituzione dell'*Io* e la libertà ne' suoi atti successivi. Anche questo è un sintomo del consenso universale: la libertà non si può negare e si cerca di metterla ove meno dia fastidio, senza trovar mai il luogo opportuno.

L'*Io* dunque, dicono i deterministi cui alludiamo, non si fa da sè, non è autore del carattere che in ogni istante lo qualifica, esso non è che una somma o una risultante

Digitized by Google

di fattori indipendenti da lui e posti dalla natura: ma gli atti suoi son liberi perchè veramente derivano da lui senza che vi concorra nessuna forza a lui esterna. (Sarebbe come a dire: una macchina non è libera perchè data dai pezzi e dai congegni messi insieme indipendentemente da essa; ma una volta compiuta e posta in azione, il suo funzionamento è libero perchè deriva da lei ed è indipendente da ogni altra influenza esterna. *L'Io* per di più è cosciente: ma che gli fa l'esser cosciente se la stessa coscienza è un risultato necessario degli elementi di cui è la somma?).

Ed ecco come si spiega in questa teoria la modificabilità del carattere: noi sapendo che la volizione è il risultato necessario delle condizioni interne in quel dato momento, una conseguenza dello stato dell'*Io*, possiamo preparare anticipatamente questa condizione interna, questo stato, dimodochè sia tale da riuscire alle volizioni che abbiamo in vista (1).

Ma se questa libertà non è uno scherzo poco spiritoso, è una ben misera contraddizione. — L'atto del volere, con cui ci risolviamo a preparare lo stato seguente dell'*Io*, è libero o no? Se è libero, il determinismo è sfatato, e libero questo può essere libero anche un altro

(1) « Ogni uomo, scrive un rinomato deterministà e positivista moderno, agendo sulle circostanze che a lor volta agiranno sopra di lui, può modificare impercettibilmente il suo carattere; egli può, per conseguenza, chiamando in suo aiuto le circostanze esteriori, imparare a distogliere il suo spirito da una serie d'idee o da un ordine di sentimenti di cui in seguito a ciò si estinguerà l'attività; può dirigere il suo spirito verso un altr'ordine di sentimenti o d'idee, che da quel punto diverranno più attive, e con una costante vigilanza sopra se stesso ed un esercizio abituale della volontà in una direzione voluta, giungerà a contrarre insensibilmente l'abitudine delle azioni, dei sentimenti, dei pensieri ai quali desidera sollevarsi. Egli può, in una parola, aggrandire gradatamente il suo carattere fino all'ideale che s'è proposto. » (Maudsley, *Le Crime et la Folie*, p. 259). — Anche lo Stuart Mill, che professa la dottrina della necessità, spende parecchie pagine a dichiarare che « l'uomo possiede, fino ad un certo limite, il potere di modificare il proprio carattere *se lo vuole!* » (*Syst. of Log.*, I. VI, c. II, n. 3).

Digitized by Google

atto. Se è necessitato, quell'altro non sarà che una conseguenza di esso ed al pari di esso necessitato. — È da stupire che non si capisca un ragionamento tanto semplice. Non c'è dubbio che noi possiamo prepararci in previsione d'un momento critico: v'ha chi si ubbriaca per compiere un delitto, v'ha chi si fortifica per vincere una tentazione. Ma quand'uno s'ubbriaca allo scopo suddetto, il delitto l'ha già compiuto nella sua volontà liberamente, e non si eccita che ad eseguirlo all'esterno; similmente, chi si rafforza per un atto virtuoso già colla sua libertà è virtuoso, e i suoi preparativi non sono diretti che a vincere la violenza degl'impulsi che il bene soggettivo tiene a propria disposizione. Credere però che, se questi apparecchi non son liberi, siano liberi gli atti che ne susseguono, è illudersi perchè si ha voglia d'illudersi. E credere che ciò possa salvare in qualche modo il principio d'imputabilità e di responsabilità è o non capire o non voler capire ciò ch'esso principio importa. Se noi non siamo che il risultato di elementi necessarî, l'imputabilità risale tutta a chi ha posto questi elementi: la coscienza individuale e la coscienza universale s'ingannerebbero grossolanamente; la natura, secondochè piace, o Dio, sarebbero i soli autori responsabili e diretti d'ogni bene e d'ogni male; sicchè, a pensarci bene, il pessimismo da una parte e il manicheismo dall'altra finirebbero ad essere le sole dottrine veramente ragionevoli.

2. La libertà bilaterale che noi difendiamo è dunque la sola che s'accordi col principio d'imputabilità, anzi quella appunto che rende responsabile l'uomo delle proprie azioni ed è il vero fonte del vero merito e demerito. Ma si accorda pure col principio di ragione sufficiente, col principio di causa? È quanto ora dobbiamo ricercare. Il principio di causa fu da tempo l'ariete con cui si battè in breccia la libertà dell'arbitrio.

Lo stesso David Hume che dal sensismo di Locke

Digitized by Google

aveva cavato, del resto giustamente, la negazione del principio di causa (come appunto il Locke ne aveva tratto la negazione del principio di sostanza), lo stesso Hume che aveva proclamato non poterci i sensi somministrare che una successione di fatti, ed essere un sofisma *post hoc ergo propter hoc* il dir l'uno causa dell'altro; con una strana contraddizione poco spiegabile combattè in nome di esso principio la teoria malebranchiana dell'*occasionalismo*, e, quel che importa al nostro tema, oppose questo medesimo principio quale argomento irrefutabile alla dottrina della libertà. Venendo a trattare della libertà umana egli comincia il suo dire con queste parole: « Si conviene universalmente che niente esiste senza una causa della sua esistenza » e si sforza quindi di dimostrare che qualora si ammettessero delle azioni libere, si ammetterebbero degli eventi senza causa, delle produzioni del *caso*, che non è, prosegue, se non un nome vano senza soggetto, non già qualcosa di positivo, qualcosa di reale (1).

Alessandro Herzen, in un'opera più recente e classica pei deterministi, così espone l'argomento in proposito: « Noi diciamo di fatto, egli scrive, che le nostre azioni tutte sono necessarie; voi dite ch'esse sono libere. Ebbene, cosa vuol dire necessario? Un fenomeno necessario è quello che si produce in seguito ad una causa adeguata, che *non può* prodursi senza tale causa, e che *deve* prodursi ogni qualvolta abbia luogo la medesima causa. E che cosa vuol dire *libero*, nel senso vostro? Un fenomeno libero, se tale assurdo potesse esistere, sarebbe quello che si produrrebbe senza nessuna causa, indipendentemente dalle cause, ad onta delle cause. Ora non è egli evidente che considerando la nostra attività come necessaria, la si fa rientrare nella gran legge della causalità, la si mette d'accordo coll'armonia uni-

(1) *Essays*, III, 104-5. — Per tutte queste contraddizioni ed incoerenze dell'Hume vedasi l'analisi che ne fa lo Zanchi, *op. cit.* p. 165-210.

Digitized by Google

versale? E non è egli del pari evidente che, considerandola come libera, si rompe il legame causale, legame che regge l'universo? E rotto che sia questo legame, non è egli evidente che ogni cosa va sottosopra e precipita nel regno del caso? — Il caso — ecco dunque cosa si nasconde dietro la famosa *libertà* di scelta, sotto la famosa facoltà di fare od intralasciare indipendentemente dai motivi » (1).

Ma certo noi ammettiamo il principio di causa in modo ben più saldo che non faccia l'Hume, in modo più saldo che non facciano in generale i moderni negatori del libero arbitrio: ammettiamo il principio di causa come principio assoluto che risale al principio di contraddizione ed al principio medesimo dell'essere pensato. (Cfr. *Logica*, lez. II e III).

La causalità è, senza dubbio la gran legge dell'universo; si può anzi dire, come s'è visto in addietro, che ogni ente quanto ha di entità, tanto ha di forza, di energia, d'azione, quindi tanto ha di causalità. A questa legge però non vien meno l'ente più completo, l'ente intellettivo-morale, l'ente libero cui conviene anzi l'appellativo di causa meglio che a tutte le altre entità finite. Tutti gli enti son cause, ma i non liberi sono cause ed effetti insieme. Ogni avvenimento il quale sia causa d'un altro e sia poi alla sua volta effetto d'un'altra causa, non è un vero principio causale, ma soltanto veicolo, trasmissore della causalità. Causa vera e propria è unicamente quella che inizia essa medesima un processo, e di tali cause noi non ne conosciamo sperimentalmente che una sola, il volere libero, il quale fu sotto questo rispetto eccellentemente definito dal Kant « una spontaneità assoluta di cominciare da sè una serie di fenomeni » (2).

---

(1) A. Herzen, *Analisi fisiologica del libero arbitrio*, 2.ª ed. Firenze, 1870, p. 21.

(2) *Critica della Rag. Pura*, sez. II, l. II, c. 2. *Eine Reihe von Erscheinungen... von selbst anzufangen.*

Digitized by Google

Come nella percezione dell'*Io* abbiamo esperienza della sostanza, in particolare nella coscienza della nostra libertà abbiamo esperienza della causa.

3. Si rammenti la natura dell'atto libero. Anzitutto si vede che le due volizioni volgentisi ai due beni soggettivo ed oggettivo hanno la loro causa e ragion sufficiente nella presenza di essi beni dinnanzi alla volontà. L'incompatibilità poi dei due beni presenti è causa e ragion sufficiente che determina l'uomo a determinarsi, secondo la felice espressione del Reid (1), vale a dire spinge l'uomo a scegliere spontaneamente tra essi: ond'è che quest'atto di scelta ha anch'esso causa e ragione. Ma la spontaneità di quest'atto non gli determina mica il *modo* nel quale deve eleggere. Bisogna adunque distinguere l'*atto* dal *modo* di quest'atto, cioè dal riuscir esso piuttosto all'uno che all'altro dei beni suddetti. Questo *modo* non determinato da alcuna spontaneità è adunque *libero*, essenzialmente libero, ed ha per causa e ragione l'energia libera dell'anima stessa che nel calcolo dei fatti deve pur contare qualche cosa. Come? si attribuirà la causalità a qualunque altro ente inferiore, e la si vorrà poi negare all'anima umana? Tanto per aderire all'uno dei due beni come all'altro c'è per sè una sufficiente ragione, ma queste ragioni si equilibrano nella sua condizione speciale di conoscenza, e quindi l'anima sceglie di propria attività.

Si dirà che in tal caso non essendoci un ***perchè*** di sceglier l'uno piuttosto che l'altro dei due beni, l'attività che sceglie non è intellettiva. Basta intendersi nelle

---

(1) Il Fouillée obbietta al Reid a questo proposito che con ciò si riconosce già ai motivi una forza determinante. L'obbiezione è appena rilevabile: si sa infatti che *un solo* bene ha la forza di determinare la volontà: come non avrebbero *due* beni la forza di determinarla a determinarsi? Ciò però non giova ancora al determinismo.

Digitized by Google

parole: se per operare intellettivo s'intende operare condizionato ad una ragione, esso è intellettivo.

Ma non si voglia anco denominare intellettivo un operare che sceglie tra le ragioni e le volizioni ad arbitrio, che perciò? Ne segue forse assurdo? Niuno. Poichè è a considerarsi che non si può già in qualsiasi caso ridurre ogni attività all'intellettiva, avendovi una attività propria dell'essere reale, anzi appartenendo propriamente ogni attività all'essere reale, il quale è sempre quello che opera, alla fin fine, e si giova delle varie ragioni dell'intendimento solo a sua direzione. Onde l'attività intellettiva non è formata dalla cognizione ma da essa diretta: dunque non rimane ella distrutta quando non trova direzione in questa, ma la sua realità persevera, lasciata libera di far ciò che vuole, licenziata dallo stesso intendimento ad operare da sè in qualunque de' modi che egli le presenta, poichè ei non la dirige più da una parte che dall'altra, o piuttosto ei le mostra ugualmente l'una e l'altra delle due vie, dicendole: Se vai per questa, farai atto che ha la sua ragion sufficiente; se vai per quella farai pure atto che ha la sua ragione sufficiente. Essa allora si pone di sua vigoria, di proprio arbitrio, sull'una delle due strade, nè si può dir cieco il suo cammino essendo anzi entrambe le strade completamente illuminate (1).

L'inganno di molti (e fu l'errore massimo anche della teologia leibniziana) è che per l'operare d'un'attività intellettiva non basti l'esservi una *ragion sufficiente* tanto per operare ad un modo che all'altro, ma che vi debba essere una *ragione prevalente* tra le sufficienti.

(1) Il Reinach, traduttore dello Schopenhauer e determinista professo, nota tuttavia parecchie volte che il motivo è meno la *causa efficiente* che la *causa finale* dell'azione, e teme che approfondendo questa differenza vi si troverebbe un argomento contro il determinismo. « L'azione dei motivi *sopra* la volontà è sempre l'azione della volontà *verso* i motivi, e i deterministi sarebbero forse imbarazzati a spiegare perchè mai un atto debba essere assolutamente necessitato, per ciò solo che ha uno

Digitized by Google

e se non c'è, se le ragioni pesano egualmente di qua e di là, l'anima nostra debba star lì ferma come l'asino di Buridano. In questa pretesa è implicita la negazione della libertà, perchè v'è implicita la supposizione che lo spirito non sia se non un puro mobile, inerte e passivo: sicuro che allora tale negazione se ne potrebbe dedurre. Ma che idea meschina dell'anima e dell'attività sua! Per noi all'incontro è l'anima stessa che rende prevalente l'uno dei due beni: è essa che colla sua energia pesa sulla bilancia delle ragioni e la fa traboccare come la spada di Brenno, sicchè avviene che una ragione più l'energia del volere prevale sulla ragione contraria.

4. Il Leibnitz fa a questa elezione tra le volizioni una difficoltà che fu poi ripetuta senza posa dal Voltaire e recentemente dai deterministi tutti, specialmente dallo Schopenhauer e dal Ferri. E la difficoltà è questa, che noi non possiamo scegliere liberamente di volere questo anzicchè quello, perchè tale scelta sarebbe un volere anch'esso, e quindi si avrebbe un voler volere e un voler non volere, cosa assurda perchè non può la volizione stessa esser oggetto della volontà. In altre parole non si può dire che noi *vogliamo volere* perchè altrimenti si potrebbe e dovrebbe anche dire che noi *vogliamo aver la volontà di volere* e così all'infinito (1).

---

scopo, un *fine* » (*op. cit.* p. 24, 62). Certo la connessione di un mezzo ad un fine, essendo cosa veduta solo dall'intelligenza, non costituisce una costrizione fisica nel senso del fatalismo, ma può sempre determinare la volontà (ch'è attività intellettiva) al mezzo, se il fine è ancor esso determinato. La libertà sta in questo che i mezzi tutti non si connettono ad un fine unico e determinato, ma a due fini, egualmente supremi per la volontà, inconfusibili, incommisurabili, categoricamente distinti, e tra i quali perciò la volontà è indeterminata, è libera, rispecchiando poi siffatta libertà sui mezzi subordinati a questi fini.

(1) *Pour ce qui est de la volition même, c'est quelque chose d'impropre de dire qu'elle est un objet de la volonté libre. Nous voulons agir, à parler juste, et nous ne voulons pas vouloir; autrement nous pourrions encore dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela irait à l'infini* (*Essais de Théod.*, n. 51)

Digitized by Google

Ora se esaminiamo questa difficoltà vediamo ch'essa non regge. Le due volizioni rivolte al bene sono due volizioni puramente iniziali, sono due, come abbiam già detto, *velleità*, due tendenze, due desideri, infine due volizioni semplici e quasi ancora ideali o appena concepite. L'elezione fa passare l'una di esse allo stato di volizione reale, efficace, compiuta, a cui sola consegue l'atto imperato esterno. E l'elezione, come atto del volere, è una volizione anch'essa, ma una *volizione riflessa*. Perchè non si dirà *voler volere*, dal momento che si dice *saper di sapere?* Le due volizioni sono atti diretti, determinati dalla presenza dei due beni; l'atto dell'elezione è un atto di volere riflesso, realmente distinto dai due primi tra cui sceglie, ed è autonomo. Di più, come l'uomo, dopo aver riflettuto sopra un suo pensiero, può riflettere sopra la sua stessa riflessione, che assurdo vi sarebbe di ammettere una volontà di voler volere? Questo potere di riflettersi sopra se stessa è appunto una mirabile proprietà dell'anima spirituale

Che vive e sente e *sè in sè rigira* (1)

anzi il Bonatelli si vale precisamente di quest'obbiezione per dimostrare che il volere libero è davvero causa, davvero originario.

Quando la scelta tra le ragioni è ridotta ad eleggere tra le due massime supreme a cui tutte di grado in grado si riferiscono, cioè tra la massima oggettiva e la soggettiva, vien meno ogni altra premessa o massima anteriore. Perchè mai dunque l'una sarà adottata a preferenza dell'altra? La ragione è la stessa massima adottata (ecco la ragione sufficiente) ed io l'ho adottata perchè ho voluto adottarla (ecco la causa libera). La ragione poi di questo volere antecedente è daccapo la stessa massima, e la causa è ancora un atto del mio volere. E così via all'infinito. Non è già ch'egli, il Bona-

(1) *Purg.* XXV, 75.

Digitized by Google

telli, ammetta una serie distinta e infinita di atti successivi, ciò che impedirebbe alla volontà di venire mai all'atto compiuto e implicherebbe un cumulo di contraddizioni. In una serie esplicita è necessario il fermarsi, come hanno riconosciuto gli antichi col detto ἀνάγκη στῆναι, e come hanno pur riconosciuto tra i moderni il Kant e lo Schopenhauer arrestandosi al noumeno (1). Ma egli la addita come una serie implicita tutta racchiusa e compenetrata nell'atto libero; allo stesso modo che nell'atto della coscienza vi sarebbe quasi una trasparenza totale, una riflessione infinita, se ho bene inteso, quale quella dell'immagine di un oggetto tra specchi paralleli

E come specchio l'uno all'altro rende (2).

Siffatta spiegazione è certo degna d'essere meditata, ma in ogni modo si dovrà riconoscere che una volontà, tutta volere, tutta atto volitivo, che vuole e vuole con tutta se stessa, lungi dal contraddire al principio di causa conviene con esso nel modo più compiuto. Poichè il principio di causa non può essere meglio attuato che quando si tratti di una causa piena. E se il volere è vera causa, vero iniziatore d'effetti, conviene ch'esso non sia semplice effetto a sua volta, che è quanto dire conviene sia libero, originario, autonomo. Cosicchè il principio di causalità, rettamente inteso e proseguito fino alle sue ultime conseguenze, nonchè contraddica alla libertà, ne è anzi una prova manifesta.

---

(1) Lo Schopenhauer non è coerente neppure in questo caso, e talora pretende sia infinita la serie delle cause perchè è necessario il principio di causalità!!! Come se il principio di causalità esigesse che ogni causa sia sempre anche un effetto.

(2) *Purg.* XV, 75. — Siffatta questione fu svolta dall'illustre professore di Padova in una Nota letta alla R. Accademia dei Lincei nella seduta del 6 aprile 1884 (*Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il concetto dell'infinito*), nella *Memoria intorno alla libertà del volere* già citata, p. 63-9, e negli *Elementi di Psicologia e Logica* pur citati, p. 201 2.

Digitized by Google

5. L'obbiezione si può rivolgere contro i deterministi medesimi. Essi dicono che la scelta volontaria, se non fosse determinata da una ragione, sarebbe l'effetto del caso, d'un capriccio inesplicabile, d'una causa non causa. Noi rispondiamo che, al contrario, giunti alle due massime o ragioni supreme, se la scelta fosse determinata, essa lo sarebbe da una causa che non potrebbe essere al disopra delle due supreme, causa quindi o ragione che non potrebbe giustificare tale scelta, e questa rimarrebbe necessitata, determinata dal capriccio, dal caso appunto, dal nulla.

Che se si volesse ricorrere non a una ragione, ma a delle forze psichiche cieche e ciecamente operanti, a sentimenti, a inclinazioni, ad abitudini, all'eredità fisiologica e psicologica e via dicendo, si verrebbe a ridurre la scelta a un fatto psichico involontario, come già si è detto; con che si negherebbe il carattere di volontario a un atto della volontà e, negandolo a quell'atto primo e fondamentale, da cui implicitamente dipendono tutti gli altri atti del volere, si negherebbe addirittura la volontà, come attività intellettiva operante dietro ad una ragione; ovvero si continuerebbe a parlare di volontà e di atti volontarî, attribuendo a questi termini un significato diverso da quello che hanno nel linguaggio comune degli uomini (1).

---

(1) Bonatelli, *Memoria cit.*, p. 70. — Il Fouillée (*Liberté et Determinisme*, c. I), dopo aver detto che il *caso relativo* è la non solidarietà tra le varie serie di cause, osserva che invece il *caso assoluto* s'identifica col *fatalismo*. Questa osservazione può valere contro lui stesso e contro i deterministi in genere, poichè appunto il determinismo condurrebbe al caso assoluto e ad una cieca fatalità. — Lo Schopenhauer dà quale carattere distintivo della libertà di poter agire, in circostanze pienamente determinate, a due maniere *diametralmente opposte:* e sostiene che una volontà libera in questo senso e che così liberamente agisse sarebbe una volontà non determinata da alcuna ragione, determinata dal *nulla*, le cui volizioni scaturirebbero a caso indipendentemente da ogni nesso causale e da ogni regola logica (*op. cit.*, p. 12-13). A ciò si può contrapporre che tale volizione avrebbe bensì causa e ragione, ma non

Digitized by Google

Il principio di causa esige non solo che ogni effetto debba aver la sua causa, ma che questa causa sia anche proporzionata all'effetto. Noi ammettiamo gli atti liberi, ma assegnamo pure ad essi una causa proporzionata, una causa speciale, una causa capace di produrli. Non è certo una causa fisica o materiale, perchè si tratta qui di spiegare un fatto d'ordine diverso al tutto dall'ordine corporeo; ma non si può dire in modo alcuno che venga meno il concetto di causa se questa si pone in un'anima intelligente, che colla sua intelligenza s'innalza su tutto l'universo, e ne conosce, scruta, giudica la sempre fluente fenomenalità dalla sua sede nell'assoluto onde attinge vita spirituale e immortale.

È cosa da far meravigliare lo scorgere quanto inneggi alla causalità del volere, ancora contraddicendosi, colui che così insignemente si contraddice coll'opporre alla libertà il principio di causa impugnato e disdetto. « La volizione è certo, scrive l'Hume, un atto dello spirito di cui abbiamo una sufficiente conoscenza. Vi si rifletta un poco; la si guardi da tutti i lati. Troviamo noi qualcosa di somigliante a questo *potere creatore*, che suscita, all'uopo, una nuova idea, onde imita, con una specie di *fiat*, l'onnipotenza del divino Fattore, il quale con un cenno della sua parola chiama all'esistenza tutte le cose? » (1).

Qui abbiamo la contraddizione della contraddizione, una contraddizione vertiginosa, ma dopo quanto s'è ragionato possiamo accettare questa confessione come un riconoscimento dovuto al vero. La causalità della volontà

---

l'avrebbe se scegliendo tra le due massime supreme fosse determinata: non potendo esser determinata da una ragione o massima subordinata a quelle, sarebbe determinata da qualche cosa di irrazionale, all'infuori dell'intelligenza e del volere, non vi sarebbe nè una causa nè una ragione adeguata. Sicchè legittimamente ritorciamo contro di lui e degli altri il principio di causa e di ragion sufficiente, come pure il motto che l'esprime: *In mundo non est casus.*

(1) *Essays*, III, 74.

Digitized by Google

libera (*Causalität durch Freiheit*, come la dice alcuna volta il Kant) è proprio una potenza quasi creatrice!

6. Quando l'uomo dà la sua preferenza al bene oggettivo, egli trova bensì in esso una *ragione* sufficiente, ma poichè tale ragione pur assoluta e obbligatoria non è coattiva, anzi nemmeno agisce dinamicamente su lui, deve trarre di sè la *forza* sufficiente da opporre alla forza sperimentale del bene soggettivo. Quest'è come una creazione sublime che l'uomo opera fissando lo sguardo suo nell'idea del bene stesso, riguardandone il valore sommo, l'esigenza, la necessità, la bellezza; trasformando, apparentemente, l'idea speculativa e fredda, in pratica e viva; trasformando, realmente, se stesso per mezzo dell'idea, e aumentando la propria forza morale a scapito della forza contraria. Con essa l'intelligenza si fa sempre più chiara, più limpida la visione mentale delle idee e della vera natura delle cose; lo spirito pone ed afferma la sua indipendenza dalle forze interne, dagl'impulsi, dalle tendenze egoistiche per librarsi con propri vanni nella serena regione della schietta obbiettività.

All'incontro quando l'uomo preferisce il piacere al dovere ha bensì una *forza* sufficiente a far questo, ma deve trarre di sè la *ragione* da contrapporre alla ragione del bene oggettivo, poichè nel bene soggettivo una ragione vera che regga contro quella non ce la trova. E questa è un'altra creazione del libero arbitrio che produce una falsa immagine di bene, coll'abusare dello stesso oggetto fondamentale dell'intelligenza che è l'essere, col porre il valore dell'essere dove non vi è punto, col negare che v'abbia dove veramente è. Creazione fallace, però, anzi meglio distruzione, conato deliro di negare la natura universa, di negare se stesso come intelligente, abuso del potere libero, anzi volontaria abdicazione di esso in favore delle passioni disordinate. Ma ad ogni modo si scorge quanta verità abbia

Digitized by Google

quella dottrina che dà alla volontà la potenza di accrescere il motivo che sceglie, si da farlo dominante in presenza dell'altro che resta come annullato.

Non già che ciò valga a spiegare la motivazione del volere; non già che la volontà scelga quel motivo perchè è accresciuto, potendosi dire insieme ch'esso è accresciuto perchè scelto; ma lo stesso sceglierlo è un accrescerlo, e nel durare in questa scelta si viene ad aumentarne gradatamente la forza, quasi la volontà volesse giustificarne a se stessa l'elezione. Vi ha qui dunque una serie di azioni e di reazioni che è iniziata dalla volontà come diceva Duns Scoto, ma che si ripercuote sopra di essa, come insegnava s. Tommaso, in quel modo, a un dipresso, che agiscono in fisica gli strumenti detti moltiplicatori. Così si deve ammettere che nell'uomo il dominio della libertà si esercita dall'interno all'esterno e non viceversa, vale a dire che noi siamo signori delle nostre azioni perchè siamo signori dei nostri affetti, dei nostri giudizi pratici, dei nostri amori, sicchè la virtù consigliatrice, come ben disse il Poeta, è causa del merito o demerito secondo

Che buoni o rei amori accoglie e viglia.

Tutto poi si rannoda a quell'elezione suprema, in cui l'anima è *mossa* quanto alla virtù d'eleggere e *semovente* quanto al modo d'eleggere; elezione in cui si rivela la forza del libero arbitrio che signoreggia le potenze tutte dell'uomo, e che anzi, secondo una frase di Aristotele, è l'uomo stesso con tutta la sua energia reale e intellettuale — καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος (1).

La causa è ciò che fa essere una cosa, la ragione è ciò che legittima, che giustifica, che rende accettabile all'intelligenza, una cosa. Il volere libero, appunto perchè è forza e intelligenza insieme, può far sì che la ragione diventi causa e che la causa sia anche ragione: esso adunque, se altro mai, si accorda perfettamente e intieramente col principio di causa e di ragione.

(1) *Et. Nic.*, l. VI, c. II. — S. Tommaso ripete e spiega quest'espressione nei commenti a questo luogo.

Digitized by Google

LEZIONE VII

La libertà e il fatalismo: l'obbiezione della statistica.

1. Il fatalismo antico e Cicerone. — 2. Risposta di s. Agostino. — 3. La libertà e la divina causalità. — 4. Fatalismo storico moderno: la statistica. — 5. Prima risposta: la causalità divina. — 6. Seconda risposta: valore dei dati statistici. — 7. Terza risposta: fattori di uniformità pel volere semplice, quali le condizioni esterne e la mancanza di scelta. — 8. Fattori di uniformità pel volere libero, quali il carattere e la repressione sociale: lato debole d'una *statistica* veramente *morale*. — 9. Altro fattore d'uniformità, i limiti: paragoni del Bodio e del Littré. — 10. Delle fasi storiche il *movimento* accenna alla libertà, la *lentezza* ai fattori d'uniformità enumerati. — 11. Punta di fatalità nelle azioni umane: si conchiude con Dante.

1. La causalità del nostro volere apparve tanto viva nella coscienza umana colla coscienza di esso, che una delle più grandi questioni, agitate fino da antico intorno alla libertà, fu come mai questa causa piena e vera dell'atto possa accordarsi colla causa prima e universale di tutto il mondo. *Non vi ha un impero nell'impero!* esclamava Benedetto Spinoza.

Veramente da principio la smisurata potenza delle forze mondiali attrasse tanto lo sguardo e l'attenzione dell'uomo, che la sua volontà se ne sentì quasi annichilata al paragone. Così sorse la credenza nel Fato, sotto la cui possanza immane tutto si curva, tutti i voleri si piegano, quelli degli uomini, come quelli degli Dei.

L'universo appariva dominato da questo potere arcano, universale, irresistibile, che si diceva ora Fato (χρέων), ora parca (Μοῖρα), ora destino (Αἶσα). Che s'inten-

Digitized by Google

deva per esso? La denominazione latina significa apertamente una *parola*, una *sentenza*, un *comandamento* che fu pronunziato e che fa legge; parola, sentenza e comandamento non certo uscita da chi non sia mente o intelligenza, chè altrimenti non potrebbe aver parola nè sensibile nè intellettuale. Ma nei poemi omerici, anche Giove, padre e re di tutti gli Dei, è soggetto a quest'assoluto decreto, il quale *sta sopra*, come dice Euripide, *agli uomini ed ai numi*. In un luogo del Timeo, invece, Platone fa che il sommo Dio affermi più potente dei fati il proprio consiglio. Dal tutt'insieme parrebbe che il fato antico fosse in un punto quella necessità che nasce dalla natura e dalla limitazione essenziale delle cose, la quale Iddio, come abbiamo detto, non può eliminare; e anche la disposizione e il governo sapiente di esse che le trae, senza violenza bensì ma ineluttabilmente, al fine propostosi da quel Dio supremo e ignoto che grandeggia pur sugl'iddii quasi umani del politeismo (1).

Checchè ne sia, la volontà si sollevò a poco a poco dalle grevi catene nella coscienza greca, e più poi nella coscienza di quei romani, i quali, attivissimi di lor natura, ebbero profondo il sentimento del potere che possiede l'uomo sopra di sè e sopra le cose esteriori, facendo proprio motto quella sentenza di Plauto:

Nam sapiens quidem pol ipsus fingit fortunam sibi (2).

Ancora, tuttavia, presso i romani era rimasta un'ultima traccia di questo fatalismo nella filosofia stoica, la quale riconosceva necessario l'incatenamento degli eventi e consigliava al savio come principale virtù la rassegnazione.

Ma presso di loro s'era venuto sviluppando vieppiù il concetto d'un fato, non forza naturale soltanto, sib-

(1) Ho toccato una tale questione nel mio *Ottimismo e Pessimismo*, Milano, Cogliati, 1890, p. 130.

(2) *Trinumm.*, II, 2.

Digitized by Google

bene spirito intelligente che governa e guida le cose tutte (1).

Cicerone sembra sia stato uno dei primi a sollevarsi espressamente contro la dottrina del fato in nome della libertà — *fatis avolsa voluntas* — e credendo impossibile accordare questa non solo col fato cieco, ma pur con una provvidenza e previdenza divina, l'uomo grande e dotto e preoccupato innanzi tutto degl'interessi sociali, come lo nota s. Agostino *(vir magnus et doctus et vitae humanae plurimum ac peritissime consulens)*, amò meglio sacrificare la prescienza di Dio che non il libero arbitrio dell'uomo. Nel *De Natura Deorum*, infatti, per bocca di Cotta, e nel *De divinatione* apertamente e di suo capo combatte qualunque siasi conoscenza dell'avvenire in noi o in Dio, per timore di dover ammettere il destino (2).

---

(1) In un passo di Seneca si legge: « O Padre sovrano dell'universo, conducimi ovunque vorrai, io ti seguo e ti obbedisco senza indugio. Poichè quand'anche non lo volessi, io vi sarei costretto mio malgrado, e la mia malizia non mi servirebbe che a vedermi forzato di soffrire ciò che farei con gioia se fossi uomo dabbene. Poichè i buoni son condotti e i malvagi son trascinati dal fato. » In queste parole, osserva s. Agostino che le cita, apparisce chiaramente come Seneca appelli destino o fato ciò ch'egli aveva prima denominato la volontà del Padre supremo dell'universo. Ed erano pure allegati in tal senso dagli Stoici questi versi d'Omero che Cicerone ha tradotti: « Le volontà dei mortali sono, ogni giorno, quali piace al Padre degli dei e degli uomini » *De Civ. D.*, l. V, c. 8, — V. presso il Teuffel con quanta facilità si alterasse questo testo di Seneca.

(2) Il filosofo romano combatte la previsione dell'avvenire negli oracoli pagani, di cui si burla ragionevolmente. Invece lo Schopenhauer ai nostri giorni sacrifica la libertà anche in omaggio a questa previsione nei sogni, nel sonnambolismo lucido, nella seconda vista, per le quali cose aveva una credulità straordinaria. Sicchè nota il suo traduttore francese: « Ecco, sotto la penna atea dello Schopenhauer, la vecchia antinomia della prescienza divina e della libertà umana; ma, in luogo della prescienza divina, ipotesi rispettabile, lo Schopenhauer invoca i presentimenti degli illuminati e le profezie dei ciarlatani. Egli condanna la teoria del libero arbitrio sulla fede — d'innumerevoli testimonianze — che stabiliscono — l'oggettività dell'avvenire. Non è più questo determinismo scientifico, ma il fatalismo musulmano in tutta la sua assurdità. » (*Op. cit.*, p. 124-5). Se si fosse trattato di profezie partecipate dalla prescienza divina chissà che ridere ci avrebbe fatto sopra!

Digitized by Google

2. Che Cicerone disputi quanto vuole, esclama s. Agostino, contro coloro che affermano l'ordine delle cause fatale, o piuttosto che l'appellano fato, questo non ci riguarda punto, poichè è un'opinione che noi abbiamo in orrore, sopratutto pel cattivo senso che si attribuisce ordinariamente alla parola *fato*. Ma quanto a negare che quest'ordine sia certo e che Dio lo conosca per la sua prescienza, noi detestiamo ancor più tal sentimento che non facessero gli Stoici. Invero ciò equivarrebbe a negar Dio stesso. Poichè proclamare l'esistenza di Dio e negare ch'Ei sappia quel che deve accadere è una follia manifesta (1).

Ma non per ciò la prescienza divina toglie la libertà alle cause volontarie, e altrove s. Agostino cerca di dimostrare questo punto con molta sottigliezza.

L'argomento che non è il meno sottile tra quelli da lui recati, ma forse il migliore, è il seguente: — Dio, si dice, ha preveduto ciò ch'io vorrò. Ma se la prescienza distrugge la libertà del volere, questa proposizione contiene una contraddizione nei termini. Egli non può aver preveduto ciò ch'io vorrò liberamente, s'io non posso liberamente volere e se tutto è necessario. Soppressa la mia volontà la sua prescienza è senza oggetto. Così, lungi dal compromettere la volontà, essa prescienza la guarentisce e l'assicura. Dal momento che Dio l'ha preveduta essa non può non essere. *Cum enim est praescius voluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit* (2).

Un altro argomento è tolto dalla relazione che ha col fatto una prescienza in genere. — Forzeresti tu a peccare colui che tu sapessi già prima che peccherà? Egli peccherà certo, perchè altrimenti tu non lo potresti saper prima, ma la tua prescienza non è certo quella che ve lo costringa. Non vi è dunque contraddizione tra

(1) *De Civ. D.* l. V, c. 8, 9, 10.
(2) *De lib. arb.*, l. III, c. 3.

Digitized by Google

la prescienza d'un atto volontario e il carattere volontario di quest'atto. — Questa prova, che s'è mantenuta a lungo nell'insegnamento e che il Leibnitz non ha sdegnato di riprodurre, rammenta un luogo di Dante ove anche il sommo poeta dice che la prescienza eterna di Dio non necessita gli eventi volontarî nel tempo, precisamente come non necessita il corso d'una nave lungo un fiume chi la riguardi dalla riva.

> Necessità però quindi non prende
> Se non come dal viso, in che si specchia,
> Nave che per corrente giù discende (1).

Un'altra analogia la reca s. Agostino paragonando la prescienza di Dio alla nostra memoria. Il ricordo che noi abbiamo degli avvenimenti passati, non è la causa per cui essi si sono compiuti. Similmente l'antivedere divino non è causa che sia necessariamente tutto ciò che ha da essere (2).

Qualcuno potrebbe, tuttavia, obbiettare che, se anche la previsione divina non necessita nè determina i nostri atti, essa ad ogni modo non può aver luogo se non nell'ipotesi che i nostri atti siano determinati e necessitati. Un astronomo che prevede un eclisse, non lo determina certo colla sua previsione, ma è chiaro che non potrebbe prevederlo s'esso non fosse già determinato e necessitato nelle sue cause. — S. Agostino ha prevenuto l'obbiezione, osservando come tutto questo parlare che si fa di antivedere, di previsione, di prescienza, è solo per l'infermità del linguaggio umano; e tutta la contraddizione apparente sorge dall'idea antropomorfica che noi ci facciamo di Dio e della sua scienza. La prescienza, dice egli, è un attributo che non può convenire all'Essere supremo, e il suo concetto è sorpassato infinitamente dal concetto ineffabile della divinità. Dire che Dio possiede la prescienza è dire ch' egli conosce

(1) *Parad.*, XVII, 40.
(2) *De lib. arb.*, l. III, c. 4.

Digitized by Google

in modo frammentario e successivo, non con un solo ed immutabile sguardo: è dire ch'egli conosce le cose come passate, presenti e future, non in un presente indivisibile e continuo: è farlo decadere dalle altezze dell'eternità e precipitarlo nel tempo. Ma egli è al di sopra di tutti i tempi e niente è futuro a' suoi occhi. Supponiamo che la sua conoscenza delle cose sia prescienza e non scienza, che ne seguirà? Questo, che dopo aver conosciuto le cose come future, quando esse ancor non sono avvenute, le conoscerà poi come presenti quando avverranno. Dunque la conoscenza divina non sarà nè immutabile, poichè cesserà d'essere qual era; nè perfetta poichè riceverà ogni giorno accrescimento. *Placet ergo ut non dicamus praescientiam Dei, sed tantummodo scientiam* (1). La conoscenza che Dio ha del presente, del passato, dell'avvenire non ha nulla di comune colla nostra. Prevedere, vedere, rivedere, per Lui è tutt'uno. Non passa Egli già come noi da una cosa ad un'altra cangiando di pensiero, ma contempla tutte le cose con uno sguardo immutabile. Ciò che è attualmente, ciò che non è ancora, ciò che non è più, tutto abbraccia la sua presenza stabile ed eterna (2).

L'aquila di Tagaste termina questa discussione con notevoli parole che saranno poi svolte in un celebre passo del Bossuet, dove l'aquila di Meaux raccomanda di non sacrificare nè la prescienza divina nè la libertà umana, quand'anche non si vedessero le verità intermediarie che servono a congiungerle. « Così noi non siamo in alcun modo forzati o di sopprimere il libero arbitrio per mantenere la prescienza di Dio, o di negare sacrilegamente questa prescienza per conservare il libero arbitrio. Noi abbracciamo ugualmente queste due credenze, e le confessiamo entrambe colla stessa verità e colla stessa fede; l'una per ben credere, l'altra per ben vivere » (3).

(1) *De diversis quaestionibus ad Simplicium*, l. II, q. 2.

(2) *De Civ. D.*, l. XI, c. 21.

(3) Il Bossuet dice appunto: *Tenons fortement les deux bouts de la chaine quoique nous n'apercevions point le milieu.*

Digitized by Google

E rispondendo direttamente a Cicerone, soggiunge: « Non è dunque invano che vi sono delle leggi, e non è invano che si adoperano esortazioni, rimproveri, biasimi e lodi; poichè Dio ha preveduto tutte queste cose ed esse hanno tanto di forza quanto ha preveduto che ne avrebbero. Similmente le preghiere servono per ottenere da Lui le cose che ha preveduto di accordare a quei che lo pregano. E vi ha pure giustizia a ricompensare le buone azioni ed a punire le malvagie; giacchè un uomo non pecca punto perchè Dio ha preveduto ch'ei peccherebbe; ma al contrario non si dubita che quando egli pecca non sia egli stesso che pecca, poichè Colui la cui prescienza non si può ingannare ha preveduto che non sarebbe nè il destino, nè la fortuna, nè qualche altra cosa, ma quest'uomo stesso l'autor del peccato. È vero che non pecca punto se non vuole; ma s'ei non vuol peccare, Dio l'ha conosciuto altresì colla sua prescienza » (1).

Senza dubbio, osserva il Ferraz, nella sua bell'opera sulla psicologia di s. Agostino coronata dall'Accademia francese, senza dubbio questi argomenti non saranno gustati da tutti, e pochi parteciperanno la confidenza superba che alcuni di essi ispiravano al Leibnitz, confidenza che gli faceva desiderare fosse così facile liberare il corpo dalla febbre come lo spirito da simili difficoltà. Tuttavia bisogna convenire che questa maniera serrata e stringente di condurre una discussione è più conforme allo spirito filosofico, che l'appello, in verità troppo comodo, al senso intimo ed al senso comune, per mezzo del quale si cerca oggigiorno di risolvere tali questioni come tante altre.

Che, dopo aver fatto uso di tutte le armi del ragionamento per sloggiare dalle sue ultime trincee un fatalismo terribile, s'invochi come *ultima ratio* l'autorità della coscienza e la testimonianza del genere umano,

(1) *Op. cit.*, l. V, c. 10.

Digitized by Google

niente di meglio; ma cominciare e finire qui, e rinunciare ad argomentare contro avversarî che argomentano, è abbandonare il campo al nemico e dichiararsi vinti davanti alla scienza ed alla logica. — Tra i lavori più recenti pubblicati sull'accordo della libertà dell'uomo e della prescienza di Dio; quanti ve n'ha nei quali s. Agostino sia sorpassato, nei quali si aggiunga qualche argomento considerevole a quelli ch'egli ha fatto valere, nei quali si faccia, in una parola, progredire di un passo la quistione? Alcuni autori si limitano a riprodurre gli argomenti d'Agostino e dei suoi seguaci; altri come il Jouffroy e Jules Simon (1) non li riproducono, per vero, ma ne presentano di più deboli e sembrano disposti a troncare il nodo piuttosto che a scioglierlo. L'uno propone di sacrificare la prescienza alla libertà, nel caso che la loro conciliazione sembrasse impossibile (2); l'altro, per eludere la difficoltà, s'appoggia alla incomprensibilità della natura divina, senza pensare che detta difficoltà non proviene tanto, come ha ben notato il Bayle, dai lumi che ci mancano, quanto dai lumi che abbiamo (3). Alla nostra volta possiamo notare per il Bayle ed il Ferraz medesimo che la difficoltà non proviene tanto dai lumi che abbiamo sulla natura divina, quanto dai preconcetti antropomorfici che, siccome avverte lo stesso s. Agostino, ad essi si mescolano nel nostro pensare.

(1) Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 5e leçon, — J. Simon, *Le devoir*, 1re partie, ch. 2.

(2) Per esempio il Damiron, filosofo eclettico. Secondo lui Iddio, creando degli esseri liberi, ha rinunciato parzialmente alla cognizione dell'avvenire; come creando degli esseri *cause* ha rinunciato parzialmente alla sua onnipotenza. Ma per quanto la conciliazione sia misteriosa, noi non possiamo ammettere che la libertà umana escluda la prescienza divina, come non possiamo ammettere che la causalità creata escluda la divina e suprema causalità.

(3) Ferraz, *De la psychologie de saint Augustin*, 2e édit.. Paris, 1869, p. 393-5. — Anche il Cartesio, all'argomento della prescienza e preordinazione divina, rispondeva che sarebbe assurdo, a motivo d'una cosa che noi non comprendiamo e che sappiamo tutti essere naturalmente incomprensibile, dubitare d'una cosa affatto diversa che noi comprendiamo intimamente e di cui abbiamo l'esperienza in noi stessi. (*Oeuvres de Descartes*, édit. Cousin, t. III. p. 88).

Digitized by Google

3. La questione della dipendenza della libertà umana da Dio diventa ancor più difficile, se è possibile, quando si rifletta che la prescienza divina è non solo conoscitrice, ma fattrice e creatrice delle cose conosciute. *Ea praescivit*, dice in un luogo s. Agostino, *quae fuerat* IPSE *facturus* (1). E di Dio solo egli afferma ch'è causa non fatta; mentre della volontà umana aggiunge ch'è causa che fa, ma è fatta ancor essa da Dio. E da questo Dottore specialmente derivò nelle scuole cristiane l'insegnamento solenne che la prescienza, o meglio la scienza divina, è causa universale di tutte le cose. — *Scientia Dei est causa rerum. — Non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt quia novit.* — In relazione a tale universale causalità le obbiezioni al libero arbitrio si moltiplicano e si fanno così gravi che non vi è genio, foss'anche quello di Agostino o di Leibnizio, che possa dissipare interamente i dubbi e calmare appieno le inquietudini che fanno sorgere nell'animo.

Colla negazione di Dio la questione diventa ancor più insolubile, e il fatalismo annovera i suoi più caldi apostoli tra i panteisti che indiano l'universo, e i materialisti che lo riducono a un giuoco di forze meccaniche. Gli uni, scrive il Ferraz già citato, oppressi dall'idea di quest'Essere che è il principio, il sostegno ed il fine di tutte le cose, non vedono nell'uomo altro che un modo passeggiero della sostanza divina, e nelle sue azioni altro che le varie manifestazioni della realtà infinita nella quale è come inghiottito. Gli altri, fissi lo sguardo su questo mondo esteriore che ci avvolge da ogni parte e i cui fenomeni s'ingenerano gli uni gli altri per una serie d'azioni e di reazioni senza posa, pretendono che i fatti dell'ordine morale sono indissolubilmente legati a quelli dell'ordine fisico, come gli anelli della stessa catena, come le onde dello stesso mare, e che l'uomo non è una parte distinta ma una

(1) *De Praedest. Sanct.*, c. 10.

Digitized by Google

parte integrante dell'immensa natura in cui è sommerso. — A lato di questi arditi disprezzatori della nostra umanità, che non vogliono riconoscere che una sola realità nel mondo e ad essa sacrificano tutte le altre, vi sono spiriti più temperanti e più saggi che, senza negare l'onnipotenza dell'essere divino e l'influenza delle cause esteriori, si sforzano a salvare la sostanzialità, la causalità, la volontà dell'uomo. — Anche tra essi però, e dico specialmente tra i cristiani, la maniera di metter d'accordo queste due verità, che cioè la volontà libera è causa piena de' suoi atti, e che Dio è causa prima e totale di tutte le cose, suscitò discussioni così ardenti che agitarono per lungo tempo le scuole e non ne è cessato ancora l'eco. Accenno alle famose controversie sulla concordia tra la grazia e il libero arbitrio già prima tra s. Agostino e i Pelagiani, poi tra cattolici da una parte e luterani e calvinisti dall'altra, e in seno al cattolicismo medesimo tra molinisti e giansenisti, tra tomisti e gesuiti. Anche recentissimamente questa controversia produsse due fiere e voluminose pubblicazioni, l'una del gesuita Schneemann in difesa del molinismo (1) l'altra del domenicano Dummermuth in difesa del tomismo (2).

Confessa s. Agostino che quando col pensiero s'immergeva nella contemplazione della grandezza e potenza divina, causa dell'universo, l'attività del libero volere umano gli si rimpiccioliva tanto che quasi gli scompa-

(1) G. Schneemann S. J., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii Concordia initia et progressus*, Friburgi Brisgoviae, 1881.

(2) F. A. M. Dummermuth, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*, seu responsio ad R. P. Schneemann Socetatis Jesu, aliosque doctrinae Scholae Thomisticae impugnatores, Parisiis, apud editores ephemeridis « *L'Annee Dominicaine* », 1886. — Nell'anno stesso in cui fu pubblicato il mio lavoro sul *Libero arbitrio* continuava la polemica, e il Dummermuth metteva in luce un'altr'opera contro un nuovo avversario: *Defensio doctrinae S. Thomae Aquinatis de Praemotione physica*, seu responsio ad R. P. V. Frins, S. J., Lovanii, Uystpruyst, 1895.

Digitized by Google

riva dinnanzi; all'incontro, allorchè meditava entro i recessi della coscienza all'intima energia che ci si mostra nel nostro volere ed all'attività manifesta con cui esso è causa responsabile delle nostre azioni, la causalità divina gli si allontanava via nelle altezze inaccessibili dei cieli. — L'acuto Dottore, che professò sempre tuttavia entrambe le verità, additò con questo sagacemente i due estremi errori nei quali poi sarebbero caduti i più esagerati fra i disputanti.

Senza entrare nelle dispute teologiche, ma restringendoci all'ordine naturale ed alla condizione della volontà libera posta puramente in esso di fronte a Dio, noi a ogni modo dobbiamo riconoscere che tutte le cose, tutte le entità, tutti gli atti, son dipendenti dalla Causa prima in quanto che essa pone tutto coll'atto creativo: poichè dunque niente esiste se non in quanto è termine dell'atto creativo, consegue che niente sfugge, di quanto accade quaggiù (epperò neppur gli atti del volere), alla divina causalità. Ecco come si esprime il sommo filosofo di Rovereto: « Che Iddio, causa prima, sia conseguentemente anche causa universale di tutte le attività finite, è chiaro dall'assurdo che ne verrebbe se non fosse; poichè vi sarebbero in tal caso entità, od atti di entità *indipendenti* da Dio. E se vi avesse qualche cosa che fosse da Dio indipendente, già Iddio non sarebbe più Dio: l'attività, che sfuggisse all'atto suo creatore, sarebbe per se stessa; *l'essere per se stesso* sarebbe diviso dunque in più: l'infinito assoluto cesserebbe, poichè il concetto dell'infinito assoluto è quello di un ente che abbraccia in se, con unità semplicissima, tutto ciò che è per se stesso. D'altra parte colui che sarà giunto a formarsi un chiaro concetto della creazione (e sotto la parola creazione s'intende qui ogni azione di Dio *ad extra*, chè, a dir vero, Iddio opera sempre per modo di creazione, in quanto che egli produce in ogni istante ciò che senza lui non sarebbe), intenderà facilmente che la creazione produce le cose col loro ordine, e

Digitized by Google

perciò produce gli accidenti come sussistenti nella sostanza e da questa uscenti; *produce gli atti delle cause seconde come atti di queste e uscenti da queste secondo il modo del loro operare, sia libero o necessario questo modo;* laonde l'intervento e l'azione di Dio non toglie mai l'operare libero, anzi *lo produce, lo fa esser libero*, come appunto egli è: fa dunque in modo che l'atto libero sia l'atto della libera elezione di una causa intelligente, alla quale giustamente s'imputa; perocchè imputarsi altro non viene a dire, se non riferirsi alla causa libera che lo produsse » (1).

Dopo queste parole così limpide, resterà ancora, è d'uopo confessarlo, del mistero; ch'è il mistero stesso della creazione ove la ragione umana s'inabissa. Infatti v'è tanta difficoltà a concepire come, oltre la Causa prima, possa anche esistere una vera causa seconda, prodotta da essa ma dotata d'una propria esistenza distinta e d'una propia distinta attività; quanta è la difficoltà di concepire che, oltre l'Essere assoluto e infinito (ch'è tutto l'essere), possa anche esistere un ente finito prodotto da esso, ma dotato di esistenza soggettiva propria e distinta da quella dell'assoluto: poichè s'è già detto in addietro che i due concetti di ente e di causa si corrispondono.

Ma come cadrebbe nell'assurdo chi, per sfuggire a tale mistero, negasse l'esistenza o dell'Essere assoluto o dell'ente finito; così pur nell'assurdo cadrebbe chi, per lo stesso motivo, annullasse o l'esistenza della Causa prima o quella delle cause seconde; con che o abbasserebbe quella alla condizione finita di queste facendola autrice del male, o innalzerebbe queste alla condizione assoluta di quella facendole creatrici del bene e dell'ente. E tra l'assurdo e il mistero la scelta non può esser dubbia. « Assurdo, nota il Rosmini, è ciò che involge contraddizione. Misterioso è ciò che è inesplicabile.

(1) Rosm., *Teodic.* nn. 546-7.

Digitized by Google

Invano i sofisti hanno tentato di confondere questi due distinti concetti: essi rimarranno sempre distinti. Ciò che è assurdo si deve rigettare come falso. Ciò che è misterioso, tanto è lungi che rigettar si deva, che anzi spesso rigettare al tutto non si può. Bene spesso quello che è misterioso è un fatto, ed i fatti non si possono negare. Innumerevoli sono i fatti misteriosi nella natura materiale: si vorrà pretendere che non deva essere nessun mistero nella natura dello spirito, in questa natura tanto più sublime, più attiva, immensa, profonda? » (1). E appunto nel caso presente si tratta di un fenomeno dello spirito umano, il quale vuole liberamente *de facto*, come causa seconda e libera, ciò che Iddio, causa prima e causa delle cause, colla sua onnipotenza lo muove a volere (2).

(1) *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 793. — Perchè non si creda che la questione sul modo di conciliare la causalità divina colla libertà, e di spiegare così l'esistenza del male, sia una controversia puramente teologica, noto che tra i filosofi vi si adoperò l'Hume sulla fine del *Saggio intorno alla libertà ed alla necessità*, terminando però col considerarla insolubile; ed il Kant che cerca di risolverla colla distinzione tra il fenomeno ed il noumeno, che in verità non risolve niente. Egli stesso riconosce tale insufficienza; se ne scusa però scrivendo: « Ma io dimando se ogni altra spiegazione che si è tentata o che si potrà tentare in seguito, sia più facile ed agevole a capirsi. Si direbbe piuttosto che i dottori dogmatici della metafisica hanno cercato di provare la loro sottigliezza anzicchè la loro sincerità, allontanando al possibile dai nostri occhi questo punto difficile, nella speranza che, non parlandone più affatto, forse nessuno vi avrebbe pensato » (*Critica della Ragion Pratica*, ed. Rosenkrantz, p. 232). Il fatto è, per contrario, che da tutti i metafisici se ne è parlato, e come! E la spiegazione kantiana, metafisica se altra mai, è essa appunto una retrocessione della difficoltà in regioni inaccessibili. Si può osservare tuttavia che la posizione del Kant è inversa di quella dei teologi cristiani. Per essi le azioni umane, certe e determinate nel pensiero di Dio in quanto son prevedute e causate, sono invece libere e indeterminate nell'uomo: pel Kant le azioni umane sono determinate e necessitate nel mondo fenomenico, libere fuori di esso, nel noumeno e nell'assoluto.

(2) Cfr. G. Morando, *Il probl. del L. A.*, tutto il c. XVI. — *L'uomo propone e Dio dispone*, ecco come il popolo concilia la libertà umana colla causalità divina. Ed abbiamo già visto come la creazione di cause

Digitized by Google

4. Al fatalismo filosofico-mistico degli antichi, al fatalismo teologico della Riforma, è succeduto nella cultura sociale odierna un altro fatalismo, il fatalismo storico; il quale, benchè assuma forme diverse, è tutto nello spiegare il cammino e lo sviluppo dell'umanità con leggi generali superiori all'uomo, di cui l'uomo non è che semplice esecutore. E vi è chi formula queste leggi riprendendo la teoria circolare dei *corsi* e *ricorsi* delle nazioni proposta dal Vico, chi dà loro la figura di una spirale sempre più ampia, chi di un'elica che ognor più s'innalza, chi di una parabola che si sprofonda nell'avvenire.

Enrico Tommaso Buckle, il celebre storico della civiltà inglese, è nell'età moderna anche il più autorevole rappresentante di questa dottrina alla quale lo Stuart Mill si compiace di dare un assenso quasi completo. Come già il Montesquieu magnificò la preponderanza del clima sulle umane sorti, l'Herder l'influenza molteplice della natura, il Renan la ingenita virtù delle stirpi, il Buckle dichiara essere tutte le azioni umane incatenate fra loro con nessi causali e determinate sempre le seguenti dalle antecedenti (1). Postosi su

---

libere convenga sommamente al concetto di Dio, causa prima. Questo significa il detto del Fouillée: *Dieu n'est pas un ouvrier d'oeuvres mais un ouvrier d'ouvriers.* E il male che con la libertà è permesso, abbiam spiegato in *Teodicea* come non si opponga alla bontà divina, per la *legge della permissione del male*, legge che può riassumersi nel detto di Pascal: *La nature a des perfections pour montrer qu'elle est une image de Dieu, et des imperfections pour montrer qu'elle n'en est qu'une image.*

(1) « Non è necessario, egli scrive, che quelli i quali credono alla possibilità di una scienza storica, accettino la dottrina della predestinazione o quella del libero arbitrio ; e le sole concessioni, che nello stato attuale della nostra inchiesta io domanderò ad essi, sono le seguenti: che allorquando noi compiamo un'azione la compiamo in conseguenza di certi motivi; che questi motivi sono i risultati di antecedenti, e che conseguentemente, se noi conoscessimo tutti gli antecedenti e tutte le leggi del loro movimento, potremmo predire con una certezza infallibile tutti i loro risultati immediati. » Buckle, *Storia della civiltà in Inghilterra*, vol. I, introd. gen., c. 1.

Digitized by Google

questa via egli giunge alla conclusione che la società prepara il delitto e l'individuo non è altro che l'istrumento che lo eseguisce.

A suffragio di siffatte teorie non s'invocano molto, però, i ragionamenti *a priori*, sibbene, secondo l'indirizzo più proprio alla scienza moderna, i fatti e i dati positivi; e un sussidiario potente venne ad esse da una disciplina nata e cresciuta da poco, voglio dire la statistica, la quale è pur diventata l'arma più potente in mano ai negatori della libertà. Quello stesso Herzen che abbiamo visto impugnare il libero arbitrio in nome d'un principio a priori, il principio di causa, lo combatte eziandio in nome dei fatti e delle cifre così ottenute, nella stessa opera *Analisi fisiologica del libero arbitrio*, e ancor più nella successiva *Sul libero arbitrio nella statistica*.

Non si può negare che codesto argomento faccia una viva impressione. Considerate ad una ad una le azioni umane non rendono possibile una previsione qualsiasi; considerate invece in un numero grande hanno un corso determinato e certo, a somiglianza dei fenomeni dell'ordine fisico. Preso un reato in sè, esso apparisce dipendere al tutto da cause individuali, dalle passioni, dal momento, da congiunture insomma le più *ribelli* a ogni legge. Eppure in ogni gran paese il numero di certi reati varia pochissimo da un anno all'altro *nel suo* rapporto colla popolazione, e nelle sue variazioni poi non devia mai da una certa media. Persino *nelle poste* d'una casa di giuoco, e nelle lettere senza ricapito e con ricapito errato, come ne aveva già fatto osservazione il Laplace, si vede una certa regolarità. Se l'uomo, si può dunque dire, fosse egli veramente il libero autore delle sue risoluzioni, non si riscontrerebbe nelle sue azioni l'uniformità, ma altrettanta varietà quanta è nei caratteri, nelle inclinazioni, nelle occasioni; anzi di più, se gli agenti di dette azioni fossero davvero liberi, non dovrebbero seguire nel loro operare alcuna

Digitized by Google

traccia che dia appiglio ai calcoli di probabilità, ma errare a capriccio nel campo sconfinato del possibile. La regolarità nelle azioni umane, si può conchiudere, dimostra quindi la dipendenza di esse da cause estranee alla volontà: cause tanto regolari quanto sarebbero invece bizzarre le deliberazioni dell'uomo abbandonato a sè medesimo: cause, d'altronde, le quali nella deliberazione dell'uomo influiscono con efficacia irresistibile, necessaria. Laonde nella storia devono al libero arbitrio sostituirsi cause ineluttabili, delle quali le azioni umane non sono che un necessario portato.

Come rispondere a questo cumulo d'obbiezioni tanto solidamente basate sui fatti?

Alcuni hanno voluto negare i fatti addirittura, come ad esempio Moreau de Jonnès, il quale nega la possibilità di una statistica morale, per ciò che il libero arbitrio c'è e non può sottoporsi a leggi fisse. Ma il negare così in blocco non è serio, e se è vero che l'uomo delibera, è pur vero che le cifre son lì cocciute e inflessibili. Il numero dei matrimonî è più costante di quello dei morti, e certo si delibera bensì di sposarsi, non già di morire. — La risposta che possiamo dare è assai più rispettosa per i fatti e le cifre, e si risolve in parecchie considerazioni.

5. Primieramente anche il difensore della libertà deve ammettere, come s'è visto, oltre la causalità di essa una causalità prima. A questa causalità, che tutto ha prodotto e tutto produce continuamente, è subordinata l'esistenza delle libere volontà medesime. Noi siam creati liberi da Dio, e perciò stesso siamo liberi in tutta la forza della parola, con tutta la virtù divina dell'atto creativo, perchè la creazione non ha per oggetto un'ombra, una fallacia; siamo liberi, per modo di dire, quasi esistessimo di virtù propria e per noi stessi: questo dobbiamo riconoscere se valutiamo ben addentro il concetto della creazione. Ma ciò non per-

Digitized by Google

tanto la creazione e la conservazione dell'universo (che è una creazione continuata) ha certo le sue leggi che sono studiate e formulate dalla *Teodicea*, sicchè una cosa non contraddice all'altra e nella loro armonia è, ripetiamo, il mistero della creazione che nessun filosofo cristiano può aver mai pensato di rinnegare. Per lui, adunque, i fattori della storia umana devono esser due, integri, che non si sminuiscono l'uno coll'altro ma si suppongono a vicenda: la libertà umana, e sovr'essa *la Provvidenza che governa il mondo.*

Nessuna maraviglia, per conseguenza, se, salva pur sempre la libertà dell'uomo, nella storia medesima si scorgessero le traccie d'una legge oltremondana. Notisi anzi che uno dei fondatori della scienza statistica nel secolo scorso, Giampietro Süssmilch, era partito da tale concetto per la sua opera celebre intitolata così: *Dell'ordine divino ne' periodi dell'uman genere, cioè prova fondamentale della divina provvidenza e previdenza per l'uman genere, desunta dal confronto dei nati e morti, matrimonii e nascite, come anche in particolare dalla costante proporzione dei nati uomini e donne,* ecc. Non è lo stesso concetto che guidava il Bossuet nelle sue vedute sulla storia, ove cercava il solco luminoso della Provvidenza divina? Al Süssmilch fu rimproverata appunto dal Wagner una tale tendenza, ma l'Oettingen lo difese dicendo che se i fatti erano venuti a riscontro delle sue convinzioni religiose, ciò non significa ch'egli li abbia così foggiati a suo modo (1).

Il Laurent, l'avversario più focoso d'ogni sorta di fatalismo, ammette bensì la Provvidenza, anzi Dio stesso immanente nella natura e nell'umanità, ma insorge contro coloro che da questi fatti della storia o della

---

(1) *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre*, Erlangen, 1868-9. — Cfr. F. Lampertico, *Sulla Statistica teorica in generale*, ecc., Roma, Eredi Botta, 1879, p. 13-4.

Digitized by Google

statistica vorrebbero dedurre delle conseguenze contrarie alla libertà umana (1).

Riconosciamo pertanto, con uno dei più eminenti cultori della statistica, che l'uomo ha l'energia della libertà, ma che sovra di essa, senza distruggerla o menomarla, sta un'energia che anzi la fa essere e la dirige a fini che l'uomo stesso non potrà mai rivelare completamente: « L'uomo, è il Quételet che parla, possiede in se stesso forze morali che gli assicurano l'impero sopra tutti gli esseri dell'universo; ma la loro destinazione forma un problema misterioso, la cui soluzione completa sembra doverci sfuggire per sempre » (2).

6. Dopo ciò veniamo a considerare un po' più da vicino i dati della statistica. Che valore hanno le leggi che risultano dall'uniformità di questi? Hanno valore sociale; non già individuale. « Si deve riconoscere prima di tutto, scrive ancora il Quételet, che tutte le ricerche, le quali si riferissero a individui isolati, sarebbero assolutamente prive di valore » (3).

Inoltre, se la statistica osserva una certa regolarità

---

(1) « Dov'è, esclama egli, il grido istintivo della coscienza contro il fatalismo del delitto, se alcune migliaia di delinquenti sono spinti in modo irresistibile verso i tribunali e verso le condanne che li attendono? La libertà umana è una derisione se vi ha necessariamente ogni anno un numero fatale di delinquenti. Quelli che commettono i delitti pagano il debito della società. Perciò v'hanno scrittori logici, i quali proclamano ad alta voce che i malfattori sono innocenti. Vale a dire che non vi sono più malfattori; gli uomini estraggono a sorte ogni anno per determinare chi fra essi sarà falsario, chi assassino, chi ladro, come estraggono a sorte per sapere chi sarà soldato. » LAURENT, *Philosophie de l'histoire*, l. I, ch. I.

(2) QUÉTELET, *Physique sociale*. II ediz., vol. I, p. 154. In qualche luogo però s'esprime in modo alquanto ambiguo. Per esempio nella sua *Anthropométrie, ou mesure des différentes facultés de l'homme* dice: « Nelle leggi che governano il mondo, tutto è disposto con tanta savierza che, mentre l'uomo vi obbedisce, crede di non obbedire che alla propria volontà » (p. 376).

(3) *Op. cit.* vol. II, p. 319.

Digitized by Google

nei fenomeni sociali morali, questa regolarità non ha luogo se non allargando sufficientemente i limiti del periodo esaminato. Ciò dimostra che le cause individuali sussistono, e si affermano, e perturbano l'uniforme procedere degli eventi; ma allargata la cerchia dello spazio e del tempo, allargata la serie delle cifre, esse scompaiono sempre più neutralizzandosi nei loro effetti, e non rimane visibile che l'influenza delle cause più generali. In questi calcoli adunque il libero arbitrio viene eliminato od almeno nascosto dall'ampiezza dell'astrazione, precisamente come la superficie terrestre appar livellata vista da una certa altitudine; e poichè l'azione delle cause costanti non si manifesta costante se non a patto di eliminare l'azione perturbatrice individuale, è segno manifesto che tale perturbazione vi è e non si può negare. Potremmo quasi dire che la statistica stessa, anzicchè far contro alla libertà, ne fornisce una prova.

Questo è il concetto del Drobisch nel suo famoso libro che ha per titolo *La statistica morale e la libertà umana*. Secondo lui la costante regolarità in certe azioni arbitrarie non riposa sopra una legge la quale preceda le azioni ed esiga imperiosamente l'adempimento: anzi al contrario, tutta la regolarità che la statistica morale prova, è il prodotto di rapporti relativamente costanti, quindi non schiettamente invariabili, e di cause insieme operanti, accanto alle quali stanno però anche innumerevoli altre cause variabili, le quali si sottraggono ad ogni sussunzione sotto una regola. L'*uomo medio*, sempre secondo lui, è una finzione matematica, la quale esprime un rapporto del come sta il numero degli individui che fanno un'azione volontaria, al numero degli altri della stessa classe che non la fanno; non esprime già una partecipazione reale di tutti gl'individui di una medesima classe a quella data azione (1).

(1) Ciò hanno pure osservato il Wagner ed il Mill. « Certuni immaginano che dalle condizioni generali della società dipenda non solo il

Digitized by Google

In tutto questo brulichio di fatti dovuti agl'individui più diversi e lontani, che nella vastità del tempo e dello spazio ora si elidono, non lasciando scorgere che la trama delle cause e delle influenze generali, ora concorrono con esse, ora ad esse si oppongono, facendo oscillare la simmetria delle medie, come escludere l'opera del libero arbitrio? Come lasciarsi abbagliare dalla semplicità di numeri che celano nel proprio seno i fenomeni più complessi? Chi può dire qual trionfo di libertà individuali contro le più avverse circostanze può rappresentare in medie così larghe anche la sola variazione di un'unità, di una frazione, di una quantità menomissima che par trascurabile a chi vive nell'astrazione delle cifre, e invece sopra tanta moltitudine ch'è la base dei calcoli può segnare l'uso più vigoroso della libertà in molti individui convertitisi alla virtù o pervertitisi al vizio? Chi può dire che i grandi salti che si osservano nelle statistiche da periodi a periodi, le varia-

---

numero totale degli omicidî commessi in un dato paese, ma ben anco ogni omicidio in particolare: cosicchè ciascun omicida diventi, per così dire, un semplice strumento delle cause generali: non abbia libertà di scelta, o se egli la abbia, e la eserciti, di necessità subentri un altro al suo posto: che se il tale o tal altro degli omicidî si fosse astenuto dal delitto, alcuno, altrimenti innocente, farebbe egli il reato, tanto per completare la media... Ma in realtà ogni omicidio particolare dipende non dallo stato generale della società soltanto, ma da questo medesimo combinato colle cause speciali al caso, che generalmente sono assai più potenti. Che se queste cause speciali che hanno una più grande influenza delle generali quanto a ciascun omicidio particolare, non hanno influenza nel numero di omicidî commessi in un periodo dato, si è perchè il campo dell'osservazione è abbastanza ampio per abbracciare tutte le combinazioni possibili di cause speciali, tutte le varietà di carattere, e propensioni indivivuali, compatibili collo stato generale della società. L'esperienza, come si può dirla, collettiva separa esattamente l'effetto delle cause generali da quello dovuto alle cause speciali, e mostra il prodotto netto delle prime; ma nulla dice affatto sulla somma d'influenza delle cause speciali, non dice che sia più forte o più debole di quella dell'altra, perchè la scala delle esperienze si estende a un numero di casi in cui gli effetti delle cause speciali si contrappesano, e nell'effettivo delle cause generali scompariscono. » Lampertico, *Op. cit.* p. 40-1.

Digitized by Google

zioni da tempi a tempi, le disformità talora inesplicabili non siano dovute, almeno in parte, a questo che la eliminazione delle cause individuali non ha avuto luogo, ed esse invece di sottrarsi si sono sommate? (1) Chi può dire che la stessa uniformità che si osserva, talora non sia dovuta a queste medesime cause individuali che pareggino gli eventi, mentre le cause generali tenderebbero a differenziarli? Tanto è lungi che una interpretazione sincera dei fatti possa prestarsi alla dottrina della necessità!

7. Ma v'ha di più. La statistica registra fatti, non volizioni, e molto meno elezioni libere. E mentre essa afferra l'esteriorità delle azioni umane, l'interno di queste, ch'è il vero dominio del libero arbitrio, le sfugge nella maggior parte dei casi.

Si rifletta anzitutto essere spesso condizioni del fatto esterno cause affatto esteriori ed estranee alla volontà. Un muto, ad esempio, per voglia che n'abbia, non farà mai il baritono sui teatri; nè uno storpio farà l'alpinista. Quante potenzialità di voleri, quanti frutti di ingegno e di virtù, che la storia avrebbe raccolto e la statistica segnato, se non li avesse fatti imbozzacchire alcuna di queste inesorabili circostanze affatto naturali! Per accennare ad una sola che pur mena ancor oggi forse tanta strage, citerò i versi di Giovenale:

> Haud facile emergunt, quorum virtutibus obstat
> Res angusta domi (2).

Indipendentemente poi anche da queste cause, che dirò fisiche, nei fatti umani entrano bene spesso altri

(1) Ad esempio la *Revue Scientifique* del 10 aprile 1886 dà le seguenti medie dei suicidî in Francia:

dal 1871 al 1875 5276
» 1876 » 1880 . . . . . 6259.

Ora, dall'anno 1871 al 1876 non è avvenuto nulla che possa spiegare questo cangiamento, s'esso vuole attribuirsi alle cause esteriori.

(2) *Sat.*, II, 164.

Digitized by Google

elementi di uniformità e di determinazione. — Non ogni volizione è elettiva, nè ogni elezione è libera. — Quando la volontà si esercita su beni isolati, o sceglie tra beni soggettivi senza lotta colla legge morale, non è da stupire che si riveli in essa un certo andamento regolare secondo una certa regolarità di circostanze. Chi ha sete e trova da bere e non ha nessuna ragione di astenersi, è naturale che voglia bere e beva. Si può anzi aggiungere che a date circostanze corrisponderanno quasi certamente date volizioni. La nostra comunanza di natura, scrive in un passo molto curioso s. Agostino, fa sì che vi sia tra noi una certa comunanza di volere e che ogni individuo conosca su certi punti la volontà della specie, mentre su altri ignora quella che può aver l'individuo. Un commediante un giorno congedò il suo pubblico dicendo: — Domani vi dirò, a tutti, ciò che *vuole* ognuno di voi. – L'indomani una gran folla si premeva allo spettacolo desiderosa di vedere se avrebbe indovinato giusto. — Voi volete, disse loro il commediante, comprare a buon prezzo e vendere a caro. — A questa uscita tutti gli spettatori si misero ad applaudire. Il commediante aveva lor mostrato lo specchio e ciascun d'essi vi si era riconosciuto. Ennio aveva detto parimente, senza timore d'ingannarsi molto, che tutti gli uomini vogliono essere lodati (1).

Se si offrisse un'occasione facile, onorevole, all'infuori della moralità, di guadagnare una somma discreta, si potrebbe sicuramente predire che la grandissima maggioranza, se non la totalità degli uomini, l'accoglierebbe e porrebbe quell'azione. Viceversa fuggirebbe una

(1) *De Trinit*, l. III, c. 3. L'aneddoto di s. Agostino sul commediante richiama a mente la storiella di quella scommessa, per cui uno postosi in capo a un ponte offriva ai passanti zecchini d'oro in cambio della metà del loro prezzo. Tutti rifiutavano sospettando d'inganno, com'egli aveva preveduto, poichè concordemente riputavano impossibile senza ciò una cosa tanto contraria alle tendenze abituali dell'uomo, alle tendenze che ognuno riconosceva in se stesso.

Digitized by Google

azione in sè e comparativamente dannosa quando nessun precetto morale ne prescrivesse il compimento. In generale, poi, gli uomini nelle azioni riguardanti la vita considerata nel suo valore soggettivo si conducono o secondo la misura reale dei beni, ch'è pur una sola, o secondo l'opinione la quale, in grazia appunto della sua maggiore o minore diffusione, dà al loro operare una cotale regolarità più o meno grande.

8. La libertà, come abbiamo a lungo dimostrato, non interviene che nel conflitto tra l'ordine soggettivo ed oggettivo: ma anche per questi casi, riflettendo bene, si possono trovare le ragioni di un certo andamento uniforme.

In primo luogo, nell'uomo in generale le volizioni non sono mai in preda ad una anarchia che le disgreghi e le renda tutte per sè stanti senza legame tra loro; in generale, dico, vi ha tra esse una tale subordinazione, un tal nesso che le unisce e le rannoda ad una che vi sta come a fondamento e costituisce il *carattere* di cui nessuno può essere mai totalmente sprovvisto. Il virtuoso che nella scelta suprema ha data la preferenza al bene oggettivo, si mantiene, di solito, fedele a questa sua decisione e le sue azioni saranno uniformi, per lo più, e conformi ad essa. Il malvagio, che al dovere ha anteposto il piacere e l'utile suo, rispecchierà questa sua scelta nel maggior numero delle sue azioni. Le eccezioni da una parte o dall'altra non mancheranno senza dubbio, ma s'intende come siffatta regola generale possa contribuire assai all'uniformità che si osserva.

In secondo luogo, fa d'uopo considerare che le azioni morali non sono di per sè e direttamente oggetto di statistica, ma ad essa non si manifestano che sotto forma di fatti esterni, specialmente sotto la forma di delitti consumati, di cui l'interesse sociale sforza a tenere un registro quanto più si può esatto. In ciò si ravvisa un'altra ragione non dubbia di regolarità. Poichè suppo-

Digitized by Google

nendo gli uomini non solo liberi internamente, ma eziandio esternamente e in occasioni frequenti di dover scegliere tra il bene ed il male, certo, all'infuori del carattere, poco si potrebbe prevedere sull'esito della loro elezione. Ma in realtà, quando un uomo malvagio dopo scelto il male sta per tradurlo in atto esterno, poniamo in delitto, egli deve fare i suoi conti colla società che pur sempre lo circonda, foss'anco allo stato selvaggio; e in particolare tra noi deve aver occhio ai danni indiretti che gli arrecherebbe la riprovazione dei suoi simili, ed ai castighi diretti e precisi che gl'infligge la legislazione. In tale frangente egli, quantunque rimanga immorale e faccia poca stima del bene oggettivo, potrà essere trattenuto dall'operare immoralmente all'esterno per non incorrere nel danno soggettivo superiore al vantaggio che avrebbe tratto dalla sua azione. Sicchè la statistica lo noterà come buono, mentre invece nel suo interno è cattivo. Ecco il lato debole di una *statistica* che si voglia veramente intitolare *morale*, mentre non può giungere alla vera sede della moralità. Ed ecco l'influenza che ha la società e le leggi di essa nell'uniformare, e quasi direi livellare, le azioni umane.

I costumi e massimamente le leggi hanno il potere di reprimere la criminalità, facendo rispettare *manu militari* l'ordine oggettivo, sostenendolo coi mezzi dell'ordine soggettivo, prestandogli quell'efficacia che il malvagio sarebbe pronto a negargli (1). Allora egli, pur sempre libero, rinnegherà, se si vuole, il dovere, e dinnanzi alla coscienza si renderà con questo colpevole: ma trovandosi poi di fronte a un danno, maggiore della soddisfazione che si ripromette, si arresterà, il più delle volte, senza mandare ad effetto il suo pravo disegno ed entrando così di straforo nella serie che la statistica assegna agli uomini non rei. Poichè, già l'abbiam fatto

(1) Jules Simon dice appunto: *L'État c'est le devoir armé; c'est la morale vivante.*

Digitized by Google

osservare, nessun uomo fa il male per il male in se stesso, ma per la soddisfazione sua soggettiva che può essere frenata e contrappesata da una pena pur soggettiva. Oh se si potessero vedere gli uomini per un momento fuori di questa condizione quante maschere di virtù cadrebbero, quante sorprese ci si mostrerebbero, quanti sconcerti avverrebbero nei calcoli della scienza e della statistica sociale! (1).

9. In ultimo per recare anche questa tra le cause regolatrici, dobbiamo osservare che una parte grandissima degli uomini in una parte grandissima delle loro azioni, anzicchè determinarsi con un atto del loro volere, si lasciano trascinare alle passioni, all'andazzo, alle influenze esteriori e perciò più o meno costanti. Sostenendo noi il libero arbitrio, non ne dobbiamo tuttavia

(1) A conferma di queste considerazioni, se pur sembrerà che abbiano bisogno di conferma, riporterò qui alcuni dati forniti da Mr. Charles Smith nella *Juridical Review* dell'aprile 1891.

Dal 1881 al 1887 l'annuo numero degli assassinî in Europa (eccetto la Russia) fu, in media, di 9.208, così distribuiti: Austria 689, Ungheria 1231, Spagna 1584, Italia 3606, Germania 577, Francia 847, Belgio 132, Olanda 35, Inghilterra 318, Scozia 60, Irlanda 129. Aggiungendo la Svezia, Danimarca, Norvegia, Portogallo, Rumania, Serbia, Montenegro, Bulgaria, Russia, Grecia, si otterrà certamente la cifra di 15,000. In America i soli Stati Uniti ne dànno 3000 all'anno. La razza latina ha sfortunatamente una specie di primato. La relativa esiguità della Gran Brettagna, che contrasta col centro e sud d'Europa, è attribuita con qualche probabilità alle sommarie esecuzioni nei giorni di Enrico VIII e suoi successori (74,000 impiccati nel solo regno di lui) ed alla esportazione dei criminali inglesi in America ed Australia. Dal periodo in cui le pene vennero mitigate in Europa, il delitto è largamente cresciuto nei paesi ove tale mitigazione è avvenuta. Così in Francia dal 1828 al 1884 gli assassini crebbero da 197 a 231, gli infanticidî da 102 a 194; le ferite e grassazioni da 8.000 a 19.000; i furti da 9000 a 33.000, e così via. E sì che dal 1826 al 1884 la popolazione è solo cresciuta di sette milioni. Nel 1885 il volume del delitto era ancora in aumento.

A Napoli, nel 1832 gli omicidî di tutte le maniere (compresi gli involontarî) ammontarono a 669, e nel 1880 (non compresi gl'involontarî) a 1061.

Ovunque la pena di morte fu affatto o quasi abolita, l'assassinio è cresciuto in modo straordinario. Nel Belgio aumentò subito grandemente

Digitized by Google

dissimulare punto i limiti che anzi verremo in seguito brevemente e francamente enumerando; e questi si collegano eziandio collo stato generale del tempo e del paese, colle opinioni, coll'educazione, colle credenze, e forniscono certo un grande elemento alla normalità delle cifre nella statistica. In questo senso possiamo accettare l'immagine del Bodio che così s'esprime: « L'individuo è libero di fare o non fare tale o tal'altra cosa; ma la società ha pur essa, come corpo, le sue leggi di conservazione e di progresso. L'uomo è libero ma l'umanità va per le sue vie, ed allora l'individuo si trova essere come il passeggero sul battello a vapore, che è ristretto a passeggiare sul ponte, nè gli è permesso d'impacciare l'opera dei marinai a bordo » (1). Anzi possiam ricevere dal Littré il paragone ancor più evidente con cui il grande positivista mostra accordarsi il libero arbitrio e la legge del progresso umano: « Supporre che questa sopprima quello equivarrebbe, egli scrive, a dire che il passaggio dall'infanzia alla virilità ed alla vecchiaia, che costituisce la vita individuale e che è necessaria e sottratta ad ogni volontà personale, sopprima il libero arbitrio d'ognuno di noi. Il nostro libero arbitrio resta ciò ch'egli è in sè, sottomesso soltanto alla condizione inevitabile di passare per le età della vita; similmente, nell'essere collettivo, esso resta proprio a ciascun di noi, sottomesso sol-

---

appena la notizia dell'abolizione del patibolo si diffuse nelle masse. Dal 1865 al 1880 gli assassinî crebbero da 34 a 120. In Prussia, dove per molti anni non vi fu alcuna esecuzione, crebbero da 242 nel 1852 a 518 nel 1880. In Isvizzera, ove la pena di morte era stata abolita nel 1874, i detti assassinî crebbero in cinque anni nella proporzione del 75 0/0 (tanto che in alcuni cantoni fu rimessa dal voto popolare). Lo stesso avvenne in Italia.

Queste ultime cifre sono un'eloquente confutazione di quanto scrive il Lombroso (*L'uomo delinquente*, 3ª ediz. Torino 1884, p. 370: — La pena di morte certamente dissuase dal crimine un numero assai scarso di sciagurati, minore forse di quanti v'indusse, *grazie* alla legge d'imitazione ed al prestigio che solletica la vanità dei criminali. — Davvero *grazie!*

(1) *Della statistica nei rapporti coll'economia politica*, ecc.

Digitized by Google

tanto alla condizione di esercitarsi sotto l'influenza delle fasi successive della storia » (1).

10. Ma ancora si avverta: le fasi della storia si succedono e si cangiano, l'ambiente intorno a noi si modifica, l'atmosfera morale si rimuta, subisce variazioni persino il carattere nazionale: nessuno potrebbe dire che le statistiche del medio-evo corrisponderebbero alle nostre, nè che i tedeschi avessero le qualità presenti in fatto di scienza e di letteratura quando movevano dalle loro foreste a debellare l'impero romano. E tuttavia possiamo domandare: qual'è il fattore principale di questo movimento, di questo progresso? Il Romagnosi definisce l'incivilimento come una continua disposizione delle cose o delle forze della natura *preordinata dalla mente ed eseguita dall'energia dell'uomo*, in quanto tale disposizione produce una colta e soddisfacente convivenza. Se è vero questo concetto, come certamente ha del vero, noi possiamo confortarci col Quételet pensando che sta in noi il far sparire o certo diminuire sempre man mano quelle influenze che limitano la nostra libertà ed a cui i popoli si trovano soggetti nei diversi periodi storici; nè si dirà dunque servaggio quello che è in nostra balia di scuoterci di dosso ogni momento, nè quando si numerano i pochi palmi di terreno che ci son concessi dentro alla prigione, dimenticheremo i mezzi che abbiamo per abbattere le pareti (2). E qui ci si presenta una nuova prova del libero arbitrio nell'additarne i limiti che ne circoscrivono il possesso. Poichè è appunto esso la molla, l'elaterio, che spinge l'umanità sul suo cammino: le statistiche che ci dimostrano questo cammino, ce ne dimostrano anche splendidamente l'esistenza. Un numero d'uomini man mano crescente può reagire contro le influenze che premono

(1) Littrè, *Paroles de philosophie positive*, Paris, 1863.
(2) Lampertico, *op. cit.*, p. 38-9.

Digitized by Google

sopra di essi: le condizioni generali allora, per questa reazione, si mutano e danno luogo agli stati sociali diversi e successivi. I calcoli delle statistiche non ci dicono già che gli avvenimenti umani si rinnovino con perennità fatale, ma solo ci additano la *lentezza* con cui avvengono le trasformazioni nella società, nelle opinioni, nelle tendenze, nelle abitudini. E le considerazioni che abbiamo fatte sulla questione ci somministrano le ragioni di tale lentezza, mentre il libero arbitrio ci dà evidente la causa del moto (1).

11. Dopo tutto, se l'uomo si trova in circostanze non poste da lui, in un momento di esistenza da lui non scelto, davanti a beni la cui presenza è anteriore alla sua elezione, con sentimenti e con pensieri dipendenti anche dal complesso delle cause esterne e massimamente dalla causa suprema che anche in questa maniera governa il mondo (2); in ciò si potrà vedere una punta di fatalità, se si vuole, poichè la volontà umana non è creatrice in senso rigoroso, non crea dal nulla il motivo, ma lo trova dinnanzi a sè: ciononostante manteniamo fermamente anche così che l'uomo è libero, perchè la sua scelta suprema tra il bene ed il male è libera, e l'applicarla ch'egli fa a questo caso che gli si offre piuttostoche ad un altro, non ne diminuisce punto la libertà.

(1) Alcune volte le cause individuali e libere che fanno mutar aspetto alla società e scompigliano i calcoli della statistica si manifestano con tutta l'evidenza storica. Il Naville (*Op. cit.*, p. 183) ricorda a proposito la cessazione degli spettacoli gladiatori per opera del monaco Telemaco nell'anno 404, la cessazione del cannibalismo nel Messico, la cessazione della tratta dei negri, per l'apostolato dell'inglese Wilberforce, etc.

(2) Nella *Teodicea* (n. 865-870) il Rosmini dimostra, anche con esempi tratti dalla storia, come l'ordine de' pensieri ed affetti umani, in quanto ha le sue cagioni naturali indipendenti dall'uomo, è un mezzo potentissimo col quale la divina Provvidenza spinge le cose tutte all'esito da lei voluto. Alle volte una piccola variazione delle circostanze potrebbe rivolgere a tutt'altra meta gli avvenimenti del mondo, e quindi gl'indirizzi delle libere volontà umane. È noto il pensiero di Pascal (*Pensées*, a. VI, § 18) che, se il naso di Cleopatra fosse stato più corto, tutta la faccia della terra avrebbe cangiato.

Digitized by Google

Interpretando per *cielo* tutto il concatenamento delle cause e delle circostanze, potremo pertanto conchiudere col sommo poeta:

Voi che vivete ogni cagion recate
Pur suso al cielo, sì come se tutto
Movesse seco di necessitate.
Se così fosse, in voi fôra distrutto
Libero arbitrio, e non fôra giustizia
Per ben letizia; e per male aver lutto.
Lo cielo i vostri movimenti inizia,
Non dico tutti; ma posto ch'io il dica,
Lume v'è dato a bene ed a malizia,
E libero voler; che, se fatica
Nelle prime battaglie col ciel dura,
Poi vince tutto se ben si nutrica
. . . . . .
Però, se il mondo presente disvia,
In voi è la cagione, in voi si cheggia (1).

Ed eziandio:

. . . . . pognam che di necessitate
Surga ogni amor che dentro a voi s'accende,
Di ritenerlo è in voi la potestate (2).

A veder questo era giunta la stessa astronomia antica separando la sua causa dall'astrologia. « I corpi celesti scrive s. Tommaso, possono esercitare indirettamente un'influenza sul volere, in quanto agiscono sull'appetito sensitivo: si può anzi dire che iniziano talora i moti del volere: ma pure non si spegne per loro la libertà umana; poichè, come ben dice Tolomeo, il sapiente domina gli astri (*sapiens dominatur astris*) (3). » Non è dunque il caso di prendersela colle stelle, come Don Ferrante!

---

(1) *Purg.*, XVI, 67 e segg.

(2) *Ivi*, XVIII, 70 segg. — A tale intreccio della libertà umana colla Provvidenza divina nel formare la storia e la vita si può ridurre il pensiero che ha fatto comparare la vita stessa ad un gioco. *In vita est hominum*, dice Terenzio, *quasi cum ludas tesseris: si illud quod maxime opus est jactu non cadit, illud quod forte cecidit, id arte ut corrigas.* E lo Schopenhauer in meno parole: *La sorte mescola le carte e noi giuochiamo.*

(3) *S. Th.*, 1ª 2ae, q. 9, a. 5.

Digitized by Google

LEZIONE VIII

Limiti della libertà bilaterale.

1. Aristotele riconosce i limiti della libertà.... anche troppo! — 2. Limiti provenienti da difetto nell'*elezione*. — 3. Limiti da difetto nel *giudizio pratico:* istinto animale e umano — 4. *Idem:* giudizio teorico pratico-morale. — 5. *Idem:* opinioni, abiti, volizioni abituali e virtuali. — 6. Si riconferma la libertà. — 7. Ravvicinamento coi deterministi.

1. Dopo aver dimostrato l'esistenza della libertà bilaterale, siamo ben lontani dal negare le circostanze che talvolta ne impediscono o restringono o in qualsiasi modo ne fanno mancare l'esercizio; altro è ammettere dei limiti all'esercizio della libertà, altro è sopprimerla affatto.

Sentenza di Socrate era che — l'esser probi o malvagi non istia in noi — e questa sentenza vien censurata e confutata da Aristotele. Nondimeno, Aristotele stesso riconosce un limite posto alle nostre forze morali, riconosce che il grado della nostra virtù dipende in parte non da noi stessi, ma da qualche altra cosa che si sottrae al nostro libero volere. Dopo avere, pertanto, provato contro Socrate che — l'esser buoni o cattivi sta in noi — pone questa obbiezione: « Forse qui taluno ci opporrà che se è in noi l'esser giusti o probi, dunque, volendolo io, potrò rendermi probissimo sopra tutti. » A cui risponde: « Questo non può farsi in modo alcuno. » E perchè? « Perchè ciò non è cosa che si generi (si acquisti). Che se taluno vorrà aver cura del corpo, non avrà per questo l'ottimo di tutti i corpi. A ciò è mestieri non solo aver cura del corpo,

Digitized by Google

ma ben anco che il corpo sia bello e buono per natura. Il medesimo si dica dell' anima. Perocchè nè l' uomo sarà a sua volta probissimo sopra tutti, se anco per natura non sia tale » (1). Dove si vede che lo Stagirita sente tanto la forza dei limiti, che per poco non casca nella sentenza stessa da lui censurata; e certo il paragonare l'anima al corpo non gioverebbe molto a trarnelo fuori.

Comunque sia, è pure un fatto che l'uomo anzitutto non è autore del proprio essere, ed ha un'attività finita; poi, ch'egli nasce in condizioni psicologiche e fisiologiche da lui non scelte, che proviene da una stirpe data, vive in un dato ambiente etnografico e storico, cresce in una data società con una data educazione, è soggetto a morbi, a passioni, a stimoli, a influenze diversissime esterne ed interne: come l' esercizio della sua libertà non sarebbe variamente limitato da tutte queste circo-

---

(1) *Et gr.* l. I, c. IX. — Cfr. ROSMINI, *Filos. della morale*, ediz. cit. p. 341. n. 2. — Aristotele, che tanto critica Socrate, ne riproduce sovente egli stesso la dottrina in modo indubitabile: « Tutti credono che ognuna delle qualità morali che noi possediamo si trovi in qualche misura in noi per la sola influenza della natura. Così noi siamo disposti a divenir equi e giusti, savii e coraggiosi, ed a sviluppare altre virtù, dal primo momento della nostra nascita. » (*Et. Nic.*, VI, 11). E poco dopo: « Quanto alla disposizione naturale, essa non dipende evidentemente da noi; per una sorta d'influenza tutta divina essa si trova in certi uomini che hanno davvero, si può dire, una buona fortuna. » (X, 10). E ancora: « La prima condizione, è che il cuore sia naturalmente portato alla virtù, amante del bello, ed avverso al turpe. » (Ivi). Mi spiego tuttociò con una forte intuizione dei limiti inerenti alla libertà. Invece lo Schopenhauer colla sua teoria del carattere vuole davvero che tutte le virtù e tutti i vizii siano innati, cosa cui dice opporsi solo la *Rockenphilosophie* (filosofia da conocchie, da comari che filano). Ma da ciò è condotto a negare la modificabilità del carattere che non si può proprio negare, e non negano neppure i più serii deterministi. Egli dice che « nessuna influenza morale può aver per risultato altro raddrizzamento che quello della *conoscenza*, e l'impresa di voler correggere i difetti del carattere d'un uomo con discorsi e sermoni di morale, e di trasformare così la sua stessa natura e la sua moralità, non è meno chimerica che quella di cangiare il piombo in oro, sottoponendolo a un'influenza esteriore, o di condurre una quercia,

Digitized by Google

stanze? L'uomo è libero, non indipendente: potente, non onnipotente. Pure, quando tutte queste cose non vengano ad offuscare la limpidezza della riflessione, non tolgano la chiarezza e continuità della coscienza, non c'inducano in uno stato affatto morboso ed anormale, basterà che abbiamo la netta visione dell'obbligo morale opposto alle lusinghe dell'egoismo per costituire la nostra libertà; la quale applicandosi ai casi particolari che la vita ci offre, può, di sua energia imputabile e responsabile, o ingrandire via via le sue forze e rendersi vieppiù libera dalle influenze eterogenee stringendosi alla virtù, o indebolirsi e rendersi sempre più schiava degli impulsi stranieri alla ragione, al vero, alla giustizia assoluta, divenendo così, come osserva in qualche luogo Aristotele, responsabile della propria irresponsabilità. Il motto di Seneca *velle non discitur*, se avesse un senso contrario a questa verità, sarebbe evidentemente falso; poichè vi ha certo un'educazione del volere, ed esso anzi è una facoltà, più d'ogni altra umana, αὐτοδίδακτος (1).

2. Per enumerare le forme principali in cui nel caso concreto si presentano i limiti venendo a impedire o restringere l'esercizio della libertà, ricordiamo come l'atto libero consiste in *un'elezione tra le volizioni opposte*, che sta in quel primo determinarsi della volontà a volere piuttosto una cosa che l'altra; e insieme in un *giudizio*

---

mediante una coltura accuratissima, a produrre albicocche » (*Op. cit.*, p. 107). E cita Teognide: ἀλλὰ διδάσκων — οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν. Potrebbe anche citare Euripide (*Fragm.*, 805. Wagner):

> Pari a bronzo è natura, e, se alla colpa
> Talun si volse, indarno affanni e cure
> In eterno tu adopri a farlo buono.

Ma questa parrà anche ai deterministi, che ammettono la modificabilità del carattere, un'evidente esagerazione smentita dai fatti.

(1) E però anche di Seneca la sentenza: *Non dat natura virtutem; ars est bonum fieri.*

Digitized by Google

pratico con cui, in conformità di quest'elezione, si accresce il prezzo e valore di quel bene dalla parte del quale si determina la volontà, acciocchè esso sempre più la vinca sopra gli altri che gli fanno concorrenza (1). Ora i limiti della libertà provengono appunto da difetto nell'uno o nell'altro di questi due aspetti sotto i quali si può considerare l'atto libero.

L'elezione viene a mancare, da quanto s'è detto,

a) *Quando manchi una ragione sufficiente per suscitare l'attività elettiva.* La qual ragione sufficiente non c'è finchè non ci si manifesti riflessamente e consapevolmente allo sguardo intellettuale il duplice ordine di beni soggettivi ed oggettivi, il dovere assoluto e il diletto o vantaggio proprio, che traggono all'atto suo questa facoltà derivata. Quindi non ha luogo nei fanciulli, che per mancanza di sviluppo sono ancora immersi nella sfera dei beni soggettivi, tra i quali beni havvi sicuramente spontaneità ma non si saprebbe come potesse avervi una vera elezione libera. E difatto gli scrittori non parlano quasi mai della libertà dell'uomo, se non a proposito del suo operare morale, o almeno s'accalorano intorno alla libertà in genere per difendere sopratutto questa libertà morale: ond'è che la libertà vera è contemporanea nell'uomo al principiare del vizio e della virtù, e richiede quell'età che il popolo con molto senno filosofico suol chiamare l'*età della discrezione del bene e del male.*

b) *Quando manchino due o più beni incompatibili tra loro e tra cui debbasi scegliere.* Poichè potrebbe darsi benissimo che la prima volta che si svela agli occhi dell'uomo l'ordine morale, il dovere, questo si trovasse in pieno accordo col bene soggettivo; allora i due

(1) Questo secondo è l'atto di quella *forza pratica*, la quale crea l'*energia* da opporre al bene soggettivo, se si sceglie il bene oggettivo: o crea la *ragione volezza* da opporre al bene oggettivo, se si sceglie il bene soggettivo.

Digitized by Google

beni insieme cospiranti susciterebbero nell'animo una sola volizione e quindi mancherebbe l'atto libero. — E se fosse un bene solo, l'anima sarebbe libera d'appigliarvisi o no, per la libertà che si denominava nelle scuole e nei trattati *libertà di contraddizione?* Rispondo: la volontà non sceglie mai nulla se non *sub specie boni*, e parimente non rigetta mai nulla se non *sub specie mali*. Quindi l'uomo può rifiutare un bene conosciuto solo quando abbia giudicato esser un bene il non voler quell'oggetto, d'altronde buono: nel quale caso si vede che sono ancora due i beni; l'oggetto buono e il bene di rifiutarlo per qualche motivo vero o supposto; se no, no.

c) Quando si abbia cognizione diretta e sperimentale d'un bene infinito e d'ogni parte perfetto: allora, s'è già detto, la volontà è intieramente determinata.

3. L'atto della *forza pratica*, che s'immedesima almeno per gli apici coll'elezione, è un giudizio pratico con cui l'uomo pronuncia maggiore un bene a preferenza dell'altro e trascina, diremo così, verso di esso tutto il soggetto. Questa attività, adunque, che trae il soggetto verso il bene prescelto è essenziale alla libertà stessa; ed una facoltà di determinarsi liberamente, priva di qualsivoglia grado di forza pratica, sarebbe una contraddizione. Ma essa può venire in lizza con altre attività inerenti alla natura dell'uomo, le quali possono quindi o sopraffarla o porle dei limiti. Ora l'atto imperato con cui il soggetto si appiglia al bene prescelto può certamente essere violentato; ma anche l'atto elicito nell'interno della volontà stessa può essere necessitato od almeno in qualche modo limitato dalle seguenti cause:

a) L'istinto animale. Esso prevale alla forza pratica della libera volontà: 1.° quando questa non è ancora sviluppata, come ad esempio nei bambini in cui la libertà oltre al limite già accennato trova pure il presente, — 2.° quando una tale forza pratica c'è ma è le-

Digitized by Google

gata nella sua operazione, come nel sonno, nel sonnambolismo, nell'ipnotismo: in cui venendo meno la continuità e identità della percezione dell'Io, ossia dell'autocoscienza, l'uomo, sebbene conosca talora quel che fa, tuttavia non può giudicare con intiera consapevolezza ed operare secondo un pieno giudizio, — 3.° o quando la forza pratica della volontà è del tutto sopraffatta dalla violenza e celerità dell'istinto, sia *A)* per qualche morbo fisico, come negl'idrofobi, nei furiosi, nei mentecatti e negli uomini presi (colpevolmente o no) da passioni sopraeccitate indomabili; sia *B)* per difetto contratto dalla nascita stessa, onde, per una sorta di mostruosità attestata dalla storia medica, si contraggono talora anche istinti addirittura animaleschi; sia *C)* per un'abitudine od una piega ricevuta in qualunque modo (1).

In generale l'istinto animale, come essenzialmente

---

(1) Vedansi raccolti di tali esempi da medici insigni nell'*Antropologia* del Rosmini, nn. 675-7.

Oggidì contro il libero arbitrio si sogliono addurre i fatti dell'ipnotismo e della suggestione, e il Ribot (*Les maladies de la volonté*, p. 2, 3 e 146) si domanda se i fatti non giustifichino per avventura l'affermazione dello Spinoza che la nostra coscienza della libertà è dovuta all'ignoranza dei motivi che ci fanno agire. Ma è facile rispondere che, come nessuno si crede libero e responsabile nei sogni, per le ragioni dette in *Psicologia* (lez. XXXII, p. 523), così neppure nello stato ipnotico. E quanto alla suggestione essa non differisce dallo stato di sogno se non per questo, che, sognando, le immagini si risvegliano per un automatismo fisico e psichico su cui la persona ha, per le condizioni speciali, poco potere: e nella suggestione quest'automatismo è influenzato dai movimenti di un'altra psiche e di un altro organismo che gli si trasmettono ed impongono. Infine, quanto agli atti che si compiono allo stato di veglia, credendosi liberi, mentre son dovuti alla suggestione, par certo ch'essi sono compiuti non già fatalmente, ma come gli altri atti che il volere libero compie sotto l'influenza di forti e vivi impulsi ai quali può anche resistere; e di fatti spesso il soggetto, se ciò ripugna alla sua coscienza, resiste: quando li asseconda, anche se sono malvagi, si comporta come colui che cede a una forte tentazione: se fosse pure che li compie irresistibilmente, saremmo ancora nel caso dei limiti suaccennati. La suggestione e l'ipnotismo non provano dunque nulla contro il libero arbitrio: provano solo i suoi limiti. (Cfr. Ernesto Naville, *Op. cit.*, p. 148 e segg.)

Digitized by Google

egoistico, rilutta al bene oggettivo, e tale riluttanza, che tenderebbe ad asservire la libera volontà, nel Cristianesimo è conosciuta sotto il nome di *lotta della concupiscenza contro la volontà*, ed è chiamata nelle Scritture *volontà della carne* la volontà che cede e va dietro all'istinto medesimo. Il fallo originario, secondo la dottrina cristiana, ha influito certo molto in questo fatto, sia indebolendo la forza pratica direttamente, sia rompendo il nesso dinamico tra le potenze umane col rendere le inferiori ribelli e contumaci alla superiore: ma il libero arbitrio non è distrutto; è ferito, non morto. — Si osservi, poi, che per lo più l'attività dell'istinto animale operando con violenza e celerità porta la sua azione sull'atto esterno fino a dominarlo; ma se la libertà dalla sua rocca interna contrappone ad essa l'atto elicito anche senza aver forza di farlo prevalere, non è ancora sedotta e la moralità rimane salva: solo se l'istinto riesce a strappare alla libertà già così rinchiusa il consenso per la volizione opposta alla legge morale, allora ella è vinta del tutto con maggiore o minore responsabilità secondo i casi.

b) L'istinto umano. Gli atti dell'istinto umano sono la tendenza alla propria grandezza, alla società, alla gloria, alla scienza, la simpatia, l'amore, ecc., che spesso si mettono in collisione colla volontà quando essa vorrebbe mantenere la legge dell'ordine assoluto ed oggettivo. Ora quest'istinto piglia in gran parte i *materiali* dall'istinto animale: l'amore si sa; la simpatia dall'immaginazione; l'amicizia confina talvolta coll'amore e ne prende una cotal tinta che la rende più viva ed animata, vivendo anch'essa poi di reminiscenze e di immagini; la socievolezza trae l'esser suo dalla somiglianza della natura umana e dai bisogni scambievoli, cose tutte che ci vengono indicate dai sensi; l'alimento della gloria è il suon della voce, onde suol pingersi la fama suonante la tromba, ecc. La *forma* però ce la mette la ragione, la quale lavora in modi ammirabili la materia datale dai

Digitized by Google

sensi, la sublima, la trasforma, la amplifica, la spiritualizza, la india. — L'*istinto umano* è quindi un potente alleato dell'*istinto animale*, che da questo invigorito spesso vince la prova contro la libertà, cercando, piuttosto che sorprenderla od espugnarla a forza, di piegarla e corromperla con sofismi di ragione. Un'espressione scritturale potrebbe forse convenire a quest'istinto, *voluntas viri* contrapposta a *voluntas carnis*.

4. — c) *Il giudizio teorico.* Talvolta gl'istinti agiscono direttamente, tal'altra per mezzo dei giudizi che presiedono alle operazioni tirando la volontà a farli piuttosto ad un modo che all'altro e ponendo così un ostacolo alla forza pratica della libertà. L'importanza del giudizio teoretico si vede specialmente nei pazzi in cui, o per difetto negli organi del senso esterni ed interni, o per mancanza di *forza unitiva*, cioè di quel nesso dinamico che collega le diverse potenze tra loro, o per fulminea rapidità con la quale sopraggiungono i moti istintivi impedendo la riflessione od almeno rendendola leggierissima, son trasportati a giudizi falsi che inducono l'uomo a fare e dir cose contrarie a quelle che farebbe e direbbe se interamente libero. I pazzi operano in modo disordinato, perchè vivono in un mondo di cognizioni disordinato (1). Lo stesso dicasi degli uomini che sono sotto l'impero di qualche forte passione, la quale ne disguida i giudizi speculativi. Ed in proporzione ripetasi

(1) « La giustizia criminale, osserva il Rosmini, non toccherà dunque la sua perfezione fino a tanto che non dia il suo peso anche a questa considerazione nell'applicazione delle pene, fino a tanto che non cessi dal considerare i convinti di qualche misfatto sotto un solo punto di vista, quello di delinquenti, e non cominci a considerarli altresì sotto l'altro punto di uomini sciaguratamente ingannati ed illusi, fino a tanto finalmente che non tolga a considerare le pene nè meramente come *vendicative della giustizia*, nè meramente come *repressive della spinta criminosa*, ma ben ancora come *medicatrici* del disordine intellettuale a cui spesso è in preda colui che vien condannato come colpevole. Sotto questo punto di vista, che non è solamente umano, caritatevole, religioso,

Digitized by Google

anche di quelli che per qualche motivo si lasciano andare troppo agevolmente a persuasioni gradite e sùbite, trasaltando con leggerezza i passi necessarî a formarsele e pronunciando così il giudizio senza che un debito confronto fra i termini sia preceduto: il che veramente si deve dire piuttosto *pregiudicare* che giudicare, e la sentenza *pregiudizio* non giudizio.

d) *Il giudizio pratico-morale.* L'atto della *forza pratica,* intorno a cui andiamo discorrendo, può venir meno nel mentre l'anima sta pronunciando questo giudizio pratico medesimo, per qualche caso straordinario, accidentale, per lo più colpevole in causa. Non già che agli occhi dell'anima cessi dall'esser presente la verità morale che attentamente contemplata suscita la detta energia; ma l'anima se ne distrae, non riguarda più fissamente in essa, e la luce del vero non la ferisce, per così dire, che di traverso: a quella guisa che la luce d'un corpo rimbalza in un occhio distratto e fisso in altra parte non producendovi che un'impressione languida ed inefficace. La forza pratica può, insomma, avere un limite in se medesima: alcuno è vigoroso, indomabile *(frangar non flectar);* altri, più debole, si accascia su se stesso, per una specie di *abulia* morale.

5. — *e*) *Le opinioni.* Vi hanno talora negli uomini opinioni invincibilmente erronee che vincolano e limi-

---

ma che appartiene alla più stretta giustizia, merita ogni considerazione, da' savii governi, il *sistema penitenziario.* « (*Antrop.* n. 736). Queste son savie parole, e liberali e ardite al tempo del filosofo roveretano; ma oggidì è in voga una scuola che considera il delinquente soltanto come ammalato (Lombroso e compagnia) negando la libertà. I soliti eccessi degli uomini! Da qualche tempo però si nota in Europa una salutare reazione contro tali estremi di cui in addietro abbiamo additate le conseguenze, e pare abbia luogo un ritorno pronunziato al giusto mezzo tra essi. Infatti le teorie del Lombroso e della cosidetta, e mal detta, scuola italiana furono sfatate (dopo i lavori del Ferré, del Brouardel e del Manouvrier) dal Congresso criminale di Parigi e da quello più recente di Bruxelles.

Digitized by Google

tano la libertà. Chi può misurare il grado di seduzione che esercita sullo spirito l'educazione, l'autorità dei maggiori, le sentenze udite pronunziarsi come certe fin dall'infanzia, le credenze ricevute universalmente da tutti, e respirate, a dir così, coll'aria? Chi può dire qual rincalzo non ricevano poi queste opinioni dalle naturali passioni che loro si associano, dall'istinto e dai sentimenti non solo animali, ma anche i più elevati dell'uomo, quali la magnanimità, il patriottismo, la gloria, l'amore, la pietà, e quanto può avervi nell'animo umano di splendido e di prossimo a virtù? Ciò spiega il fatto di molti uomini malvagi e generosi ad un tempo, aventi nella propria natura elementi sublimi pel bene e pel male, come il *Corsaro* di Byron.

f) Gli abiti, e le volizioni abituali e virtuali. Che gli *abiti* contratti limitino ed impediscano la libertà colla forza e prontezza con cui producono l'atto, è cosa evidente. — Ma nell'uomo ci sono anche sovente, oltre ad essi, delle *volizioni abituali*, vale a dire dei propositi già fatti e decretati, nè mai più ritrattati. Queste volizioni, benchè diminuiscano la libertà, sono però state libere nell'atto di volizione attuale con cui si è formato quel proposito. Ad esempio, un uomo che abbia determinato di uccidere un suo nemico, senza più richiamare questa determinazione, al subito vederlo, anche dopo molto tempo è portato a precipitarsi su di lui. — Le *volizioni virtuali* poi sono un fatto misterioso, ma pure un fatto: e s'intende per esse un'intima disposizione della volontà, data la quale, ella, al presentarsele d'un certo oggetto, ancorchè per innanzi da lei non conosciuto, impetuosamente ed irresistibilmente lo vuole, come quella che è già piegata a quella parte, quantunque ella stessa ignori questa sua inclinazione, e ciò a cui questa sua inclinazione la conduce. Indubitatamente si dà nell'uomo un cotale stato della volontà già prevenuta, già inclinata verso a qualche cosa di vago che non conosce ancora o meglio che non avverte, ma

Digitized by Google

che rivelatosele appena, ella il ravvisa tosto per quello appunto che segretamente volea, che andava cercando, e dice a sè medesima: « Questo è l'oggetto da me bramato, questo è ciò a cui tendeva il mio affetto prima cieco ed incerto » (1). Sono volizioni virtuali quelle che si manifestano nell'uomo mostrando alle volte un artista (oppure un birbante) in chi meno sarebbesi creduto. Nei ragazzi, in modo speciale, di siffatte volizioni sbocciano improvvisamente. Ancora secondo la dottrina del cristianesimo, la mala disposizione che il peccato originale pone nell'uomo consiste pure in una di queste *volizioni virtuali:* come si risolvono in fatti di volizioni virtuali i casi di atavismo che la scienza talora viene constatando apertamente (2).

---

(1) « Tale si è il fatto psicologico voluto dipingere (dal Manzoni) nella storia di Gertrude ancora giovanetta nel monastero; quando prima ella s'udì parlare dalle compagne di conviti e di veglie e sollazzi, che tosto trovò se stessa tutta cangiata. — Queste immagini, dice ivi non il romanziere ma lo storico dello spirito umano, cagionarono nel cervello di Gertrude quel movimento, quel bollore che produrrebbe un gran paniere di fiori appena colti collocati davanti ad un'arnia. — Più sotto narra una gran mutazione nello stato e condizione della fanciulla dicendo che Gertrude, varcata la puerizia s'innoltrava in quell'età così critica nella quale par che entri nell'animo quasi una potenza misteriosa che solleva, adorna, rinvigorisce tutte le inclinazioni, tutte le idee, e qualche volta le trasforma, o *le rivolge ad un corso impreveduto.* — Questo *corso impreveduto* suol essere segretamente diretto da quello che noi diciamo una *volizione virtuale*, la quale si rivela, cresce, si fa possente mediante lo sviluppo di quegl'istinti co' quali ella ha dell'affinità e dell'analogia, e si completa finalmente rompendo in una volizione attuale quando trova realmente il suo proprio oggetto » (Rosmini, *Antrop.* n. 752).

(2) Ecco come s. Agostino ammetta, oltre gli altri limiti, l'atavismo e l'ereditarietà anche dei peccati attuali: « Non bisogna maravigliarsi che l'ignoranza lo impedisca (l'uomo) d'avere una volontà libera per scegliere il bene, nè che per la resistenza abituale della carne, *le cui forze si sono in qualche maniera naturalmente accresciute per la successione dei tempi e degli uomini mortali* (*violentia mortalis successionis*), egli veda ciò che bisognerebbe fare, e ch'ei lo voglia senza poterlo adempire » (*De. lib. arb.*, l. III, c. 18). Parrebbe che Dante neghi al contrario l'ereditarietà del bene coi noti versi del Purgatorio (VIII, 121):

> Rade volte risurge per li rami
> L'umana probitade: e questo vuole
> Quei che la dà, perchè da lui si chiami.

Ma se *rade volte*, dunque *talvolta*, e il senso di tutto il luogo dantesco lo dice. Del resto neppur qui è da esagerare, alimentando pregiudizî di caste orgogliose o di scapigliate dottrine.

Digitized by Google

6. Riconosciute pertanto con tutta lealtà le principali forme di limiti che nei casi particolari restringono l'esercizio del libero arbitrio e qualche rara volta lo impediscono al tutto, torniamo però nuovamente a insistere e confermare che nell'andamento della vita normale questo libero arbitrio impera nell'uomo: anzi è l'uomo stesso in quanto siede arbitro tra il dovere, la cui esigenza obbligatoria risplende alla riflessione cosciente senza poter mai essere totalmente offuscata, e il piacere che sollecita colle sue lusinghe ogni egoismo.

Concesso pure che, in un atto speciale entro uno qualunque di questi limiti, la libertà sia rimasta angustiata e quasi oppressa, passato che sia il brutto momento e ripreso il suo posto, può, come confessano apertamente gli stessi più autorevoli deterministi (1), armarsi contro una ripetizione di questo fatto, aumentare coll'accumulamento quella forza ch'è stata vinta dapprima e pigliare il sopravvento sul limite stesso riuscendo anche a rimuoverlo per sempre (2). — Quando poi tal limite abbia le sue radici nei giudizî o nelle opinioni, potrà imbarazzare in qualche applicazione particolare

(1) Cfr. G. Morando, *Il probl. del L. A.*, p. 291 e segg. — Come il Locke nella seconda edizione del suo *Saggio sull'intendimento umano* abbia abbandonato l'opinione della prima edizione ove professava il determinismo e la sola libertà fisica, ed abbracciata quella di una *vera libertà*, vedasi *Revue philosophique*, Mars 1895, p. 338-9.

(2) Naturalmente non parliamo qui delle condizioni fisiologiche, specialmente del sistema nervoso, che potrebbero perpetuare il limite e renderlo affatto irremovibile. Discorriamo, s'intende, dell'uomo e della vita normale, di cui le convenienti condizioni fisiologiche sono parte integrante. A chi ci facesse dunque un'obbiezione di questo genere potremmo rispondere coll'espressivo, benchè non sublime, paragone del Bonatelli: « Supponiamo che si discutesse dell'arte culinaria e un abile cuoco sostenesse che la perfetta preparazione d'un piatto dipende da certe determinate condizioni, come sarebbero il fuoco più o meno ardente, le proporzioni degli ingredienti, la qualità di questi, ecc. E uno saltasse su a dire: Ma voi avete dimenticato una circostanza essenziale! Se la casseruola avesse un buco nel fondo, a che vi gioverebbe tutto il resto? O se, mentre sta cuocendo, crollasse la casa? » (*Memoria cit.*, p. 11-2, n).

Digitized by Google

della legge morale, ma un animo che di mezzo al flusso e riflusso delle cose umane si volge con desiderio al vero e si attacca con nobile semplicità al bene disinteressato quale glielo addita l'intelligenza, ha già vinto una gran battaglia morale, è già virtuoso con questo solo, ed ha per sè molte probabilità di liberare il suo spirito dai limiti che lo circondano: l'assoluto e il disinteressato lo libereranno ognor più dal relativo.

7. Su questo terreno, evitate le esagerazioni dei fatalisti da una parte e degli indifferentisti dall'altra, c'incontriamo e ci accostiamo assai con quei deterministi cui la coscienza della libertà ha forzato la mano e la logica: e conchiuderemo l'argomento colle parole d'uno scrittore che professa caldamente il determinismo e combatte vivamente il libero arbitrio, ma in fondo termina per accettare ciò che v'è di vero nell'uno e nell'altro. « Sappiamo guardarci, egli scrive, dall'avere nelle nostre forze una fiducia esagerata. Se è bene sapersi liberi, non lo è guari meno ricordarsi che questa libertà ha dei limiti, non solo al di fuori, ma ancora al di dentro di noi stessi; e che se non abbiam preso cura per tempo di rimuovere al più possibile questi ultimi, mediante una specie di *self-government* intimo ed esercitantesi ad ogni minuto ed in tutte le occasioni, noi siamo minacciati d'esser rinchiusi, al momento dell'atto, in un cerchio ristretto e senza uscita. — Nulla sarebbe più sfavorevole al nostro sviluppo, che la credenza in non so quale libero arbitrio illimitato, onnipotente, non soggetto ad alcuna regola. Quanto il fatalismo radicale ci assopisce, altrettanto questo liberalismo esaltato rischierebbe di farci perdere la testa. I filosofi che si erigono in campioni di siffatta dottrina, non dubitano probabilmente, a loro onore, del tristo servizio che renderebbero ai loro simili, se giungessero a convincerli della sua realtà, e a persuaderli che si debbono comportare in conseguenza. Ben lungi d'essere una salvaguardia, essa dottrina co-

Digitized by Google

stituirebbe a bella prima un vero pericolo pubblico. — Che diverrebbe, in effetto la moralità, si domanda giustamente il Marion, se tutti si figurassero che la libertà rimane sempre intera, qualunque cosa si faccia, ch'ella non dipende da alcuna condizione e ch'ella sopravvive a tutti i fatti? Qual sorveglianza eserciterebbe sopra se stesso un uomo che crede davvero essergli sempre possibile di rompere tutti i legami con uno sforzo della sua volontà e di prendere, più tardi, una risoluzione che gli costa troppo quest'oggi? Se tale convinzione potesse seriamente prevalere, non vi sarebbe peggior dissolvente morale. Dubitar troppo della libertà ci rende vili; ma presumere troppo dei nostri sforzi ci rende illusi, e distrugge in noi la prima delle virtù, vale a dire la *vigilanza* » (1). — Anche Amedeo Fichte in questo sentimento scrive: « L'esercizio e l'attenzione, la *vigilanza* su noi stessi devono esser continui, e nessuno senza sforzo incessante è sicuro della sua moralità; nessun uomo viene confermato nel bene » (2). È il motto *si vis pacem para bellum,* applicato alla vita morale. — Ma dubitare della propria volontà, negandole ogni iniziativa, ogni forza propria, ha detto egregiamente il Guyau, supporre che non si possa mai fare un passo verso altrui senza esser mosso da un egoismo cosciente od incosciente; mettersi così nell'impotenza logica di dire in faccia all'ingiustizia « Io non voglio », in faccia alla giustizia « Io voglio e vorrò sempre », sarebbe questo un sopprimersi per davvero da se stessi, un colpirsi a un tempo nella propria essenza e nella propria dignità (3).

---

(1) Marion, *La solidarité morale.* — Louis Michel, *Libre arbitre et Liberté*, Paris, Reinwald, 1881, p. 198-200.

(2) G. A. Fichte, *System der Sittenlehre*, 1789, IV, p. 254.

(3) Michel, *op. cit.*, p. 205. — Cfr. Renouvier, *Critique Philosophique* I, p. 230-1.

Digitized by Google

LEZIONE IX

La legge morale.

1. Legge e sua definizione: prima e suprema legge morale: conferma della dottrina ideologica rosminiana. — 2. Come l'idea dell'essere possa avere in sè *obbligatorietà:* si concretizza e quasi si personifica negli *enti intelligenti*, Dio e l'uomo: *promulgazione* della legge naturale. — 3. Legge positiva e sue condizioni: sue differenze dalla legge naturale. — 4. Sua classificazione. — 5. Varii modi di comportarsi della legge rispetto alle azioni umane.

1. Il secondo elemento del *bene morale* è l'essere ideale oggettivo, ossia, come l'abbiamo anche appellato, la legge dell'intelligenza, la legge della moralità che manifestandosi alla volontà e libertà umana ne esige rispetto ed obbedienza.

Che cosa è *legge?* Essa è una norma in cui l'ente intelligente fissa lo sguardo mentre opera moralmente seguendone (o anche contrariandone) i dettami. Da ciò risulta:

a) ch'essa dev'essere un'*idea,* una *nozione,* un *lume della mente;*

b) ch'essa inoltre ci deve guidare come norma nel formare i *giudizii morali* (sì teorici che pratici) sulla bontà o malizia delle azioni a quella guisa che in generale le idee ci servono a formare i *giudizii logici;*

c) ch'essa dev'essere fornita di forza obbligante e mostrare manifestamente quest'obbligo.

Le quali condizioni raccolte insieme ci porgono della *legge* la seguente definizione: *Una nozione della mente, per cui si giudica della bontà o malizia delle azioni e secondo cui l'uomo deve quindi operare.* Il carattere specifico

Digitized by Google

in cui consiste l'essenza della legge è, pertanto, l'obbligo che c'impone questa nozione, l'*obbligatorietà di questa idea* (1).

Da ciò si scorge che ogni idea, in quanto ci serve di norma a formare i giudizii morali, è *legge*. Il che equivale a dire che l'idea ha natura di legge in quanto la usiamo a giudicare la dignità e l'entità delle cose; la quale entità e dignità potremo chiamare *esigenza morale* poichè essa richiede ed *esige* una proporzionale affezione ed inclinazione della nostra volontà. E quante sono le idee od essenze delle cose che si prendono come

---

(1) Nell'etimologia tradizionale si ritrovano questi due elementi della legge, poichè *lex* derivata da *ligare* indica l'*obbligo* (*Dicitur enim lex a ligando, quia* OBLIGAT AD AGENDUM. — S. TOMM., *Sum. Th.*, 1ª 2ae, q. 90, a. 1), e derivata da *legere* indica la *nozione* della mente (*Oportet legendi verbum ad interiorem lectionem seu recogitationem ampliare, ut notavit Alensis. Nam sicut lex naturalis dicitur a Paulo scripta in cordibus, ita in eis* MENTE LEGI POTEST *et debet, id est meditari et recogitari, ut secundum illam mores dirigantur.* — SUAREZ, *De legibus*, II, I, 9).

Comunemente i filologi derivano il *lex* latino dal greco λέγω e latino *lego* che in origine significò *raccogliere*, scegliere; poi *narrare*, dire; infine *leggere;* sicchè *lex* significherebbe *formola verbale, parola*, ecc. Ma il Lottner (*Zeitsschrift f. vergl. Sprachforschung*, Berlin, VII, 167) ravvicinò la parola *lex* e l'inglese *law* all'altra radice λεγ = *giacere* (onde *lectus, lectica*, ecc. e il nostro *letto*). Così *lex* sarebbe *ciò che giace, ciò che sta fermo, ciò ch'è stabilito*, con un'immagine non dissimile forse da quella di *diritto, droit, Recht*. È nota l'espressione greca οἱ κείμενοι νόμοι.

Nella prima delle riferite ultime etimologie degli eruditi si potrebbe ancora trovare la *nozione*, il *concetto;* nella seconda l'*obbligazione* immutabile, inesorabile. Ma anche per queste non sono risolte tutte le difficoltà e la questione è ancora *sub judice*. Il Curtius sta per la seconda.

Quanto alla parola greca νόμος, che Platone vuol far venire da νοῦς *mente* (*De leg.* XII), non v'ha dubbio derivar essa dalla radice νεμ (νέμω e derivati, νέμεσις — lat. *Numa, Numitor, numerus*, ecc.) il cui significato fondamentale è *spartire*. Da questo si sarebbe facilmente passato all'altro = *suum cuique tribuere*, onde νόμος val quanto dire *ordine*, uso, costume, legge: ed Aristotele fa corrispondere i due concetti di *ordine* e di *legge* nella nota definizione: ὁ νόμος τάξις τίς ἐστι, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγχαῖον εὐταξίαν εἶναι (*Polit*, VII, 4). L'*ordine* è il contenuto e lo scopo della legge morale, come vedremo nella lezione seguente.

Digitized by Google

norma delle operazioni, altrettante pure dovranno dirsi le leggi: onde l'*idea dell'essere* che è la prima e suprema fra tutte le idee, l'origine e il fondamento di tutte, sarà pure la prima e suprema *legge morale* secondo la quale vediamo la maggiore o minore entità delle varie cose, e quindi il maggiore o minore rispetto, la maggiore o minore *esigenza morale* ch' esse presentano e che noi dobbiamo seguire nell'operare.

In altre parole, la legge è un'idea o una norma con cui formiamo i giudizii morali: ma l' idea dell' essere, come dimostra la Logica, è il criterio e la norma suprema di tutti quanti i giudizii epperò anche dei giudizii morali: quindi essa è pure, rispetto alle nostre azioni, la prima e suprema *legge morale.*

Questa legge suprema manifesta e induce necessariamente l'*obbligazione* di operare secondo i suoi dettami; poichè, allo stesso modo che nell'ordine speculativo e logico è cosa turpe ed assurda portar giudizio contro la verità e contro l'essere, ossia giudicare *diverso da quel che è:* così pure nell' ordine pratico e morale, stimare un ente ed amarlo più o meno di quel che vale in se stesso e di quel che è, riesce cosa malvagia e perversa.

Per questa ragione, l'essere universale, lume naturale della nostra mente che l'Ideologia ci mostra quale origine di tutte le nostre cognizioni, la Logica criterio della verità e della certezza, la Psicologia forma oggettiva dell'anima spirituale ed immortale, la Teodicea antecedente logico della creazione ed inizio o possibilità di tutti gli enti, l'Etica ce lo addita suprema legge morale secondo cui misuriamo i gradi di bene al quale deve la nostra libera volontà conformarsi, come parlando del bene abbiamo pure accennato.

Anche ciò insegna la tradizione cristiana: insegna, cioè, che il *lume di ragione* ossia la *verità* è la legge suprema impressa in noi da natura, conforme alla quale distinguiamo il bene ed il male. E S. Agostino, ricercando come mai i cattivi sanno che cosa è bene o male, tanto

Digitized by Google

da condannare anch'essi le cattive azioni, risponde; « In libro lucis illius qui *Veritas* dicitur, unde *omnis lex justa describitur* » (1).

Si chiama poi questa alcune volte *legge razionale* perchè annunziata immediatamente all'uomo dal lume della ragione; ovvero *legge naturale* perchè impressa all'uomo dalla natura medesima e *innata* com'è innata l'idea dell'essere. Onde si trae una conferma di molto peso alla dottrina ideologica rosminiana dal comune sentimento degli uomini che sempre ritennero innata, ingenita in noi, la legge morale. Come potrebb'ella essere innata, se non fosse innata in noi un'idea prima in cui essa consiste? Perciò S. Tommaso dice benissimo che *lex naturalis nihil aliud est quam* CONCEPTIO (*idea*) *homini naturaliter indita* (2) ed ancora la appella una *participatio legis aeternae in rationali creatura* come appunto l'idea dell'essere è un'appartenenza della natura eterna di Dio ch'è la legge sussistente. S. Paolo stesso parla di un *opus legis scriptum in cordibus* e colle splendide testimonianze di questo genere non si finirebbe tanto presto (3).

2. Qui si potrebbe domandare: — Posto che il carattere specifico ed essenziale della legge consista nell'*obbligatorietà*, come mai questo carattere può appartenere all'idea? Come mai un'idea può imporci un obbligo? Non pare ci voglia per questo un reale, un sussistente, una

---

(1) *De Trinit.* XIV, 15. — Altrove dice, in un luogo già da noi recato (Cfr. *Logica*, p. 33-4): « Inseruit nobis Deus nobile *judicatorium* ubi quid sit lucis quid tenebrarum cognoscitur in libro lucis qui *veritas* est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa. »

(2) *Lib. IV Sentent.*, Dist. 33, a. 1 ad. 1. E ancora: *Aeternus divinae legis conceptus habet rationem legis aeternae* (*S. Th.*, I, II,ae q. 91. a. 1). — Seguendo la sentenza di S. Tommaso, Leone XIII nell'Enclica *Libertas* scrive appunto: *Consequitur ut* NATURAE LEX *sit* IPSA LEX AETERNA DEI INSITA IN IIS QUI RATIONE UTUNTUR. Ecco il *divino* che *si manifesta nella natura intelligente;* dottrina che è tanto svisata e combattuta dai soggettivisti ed aristotelici clericali.

(3) *Pessim. ed Ottim.*, p. 102.

Digitized by Google

persona? Qualcuno ha detto che l'ideale attira, non comanda: obbliga solo quei che vogliono lasciarsi obbligare.

Per rispondere si possono fare diverse osservazioni che tutte conducono ad una conclusione unica.

α) Esaminando la costituzione della natura umana risulta che l'idea dell'essere universale è formatrice della nostra intelligenza e quindi costitutrice della nostra volontà e libertà, le quali potenze sono dunque subordinate a questo lume, e se non vogliono attentare contro se stesse, se non vogliono fare uno sforzo delirio per sopprimersi ed annientarsi, DEVONO seguirne i dettami, DEVONO conformarvisi per operare non contro ma secondo natura.

Come il pesce che vuol togliersi dall'acqua in cui è ordinato a vivere, come l'uccello che tendesse a sottrarsi dall'aria, così l'uomo che opera il male tende a sottrarsi dalla condizione della sua natura fatta pel bene, tende ad uccidersi come creatura razionale e volitiva. La giustizia è per l'uomo ciò che l'acqua pel pesce, l'aria per l'uccello; sottrarvisi è annientarsi. Non ci può esser ragione per agir contro ragione. Compiere il dovere è mantenersi ragionevoli; e la ragione, proclamando il dovere, proclama la sua egemonia su tutto l'uomo.

β) L'*essere* e il *bene* si convertono, come già più volte abbiamo veduto, giacchè non sono che due diversi aspetti d'una stessa cosa in relazione coll'intelletto e la volontà. Operare, adunque, contro l'essere e contro l'ordine dell'essere quale ci si manifesta, è tentar di distruggere l'essere, è tentar di distruggere il *bene*, è farsi autore del *male*, è rendersi malvagio. Chi dunque non vuol essere malvagio, DEVE operare in conformità della legge dell'essere, in conformità dell'essere e dell'ordine suo.

Bene, dovere, essere sono concetti che hanno la massima identità e convenienza tra loro: l'espressione *il bene dev'essere* viene a dire *è bene che il bene sia* (1).

---

(1) A. FOUILLÉE, *La liberté et le déterminisme*, p. 57.

Digitized by Google

Operare contrariamente, parlare colla bocca od agire colla volontà in modo disforme dall'essere, è operare contro verità e giustizia, è cosa turpe, indegna di uomo ragionevole.

γ) L'essere universale è il lume divino che risplende nella nostra intelligenza, è il solo assoluto che ci sia immediatamente manifesto: non è una forma kantiana cieca e soggettiva: è l'oggetto essenziale, evidente di per sè, anzi la fonte di ogni evidenza nostra. Nell'evidenza di quest'oggetto assoluto, divino, trascendente è la forza obbligatoria a cui ogni intelligenza o volontà finita DEVE inchinarsi.

Qualora si pretendesse che l'obbligazione alla nostra intelligenza e volontà fosse imposta direttamente da un'entità reale, questa o sarebbe Dio stesso quale oggetto della nostra mente, ed allora cadremmo nell'Ontologismo già più volte da noi riprovato: o sarebbe un ente finito qualunque, ed allora per comandarci dovrebbe passare per le vie dell'intelligenza, e sarebbe ancora il lume di ragione che c'imporrebbe di ubbidire ad esso. Anzi, Dio stesso e la sua divina volontà non possono essere la prima e suprema legge *per noi*, poichè in realtà noi ci sentiamo obbligati in coscienza a far certe azioni o tralasciarne certe altre, anche senza pensare a Dio, ma pur perchè sono buone o malvagie in sè: e d'altronde si può sempre domandare il perchè dobbiamo ubbidire a Dio. La risposta (giustissima, senza dubbio) sarebbe perch'Egli è il nostro Autore, la nostra Causa, la Causa suprema ed universale del mondo, a cui dobbiamo riconoscenza e adorazione; ciò val quanto dire ch'Egli è degno di sommo rispetto come il massimo degli esseri e l'Essere stesso per sè sussistente; dal che si vede che la misura e la norma con cui giudichiamo a noi doveroso un tale ossequio è sempre la legge naturale, l'essere ideale; ed a seconda lo ravvisiamo più o meno realizzato nei varii enti, ci sentiamo obbligati

Digitized by Google

a riconoscere la maggiore o minore dignità loro ed esigenza morale (1).

Perciò tolgono ogni valore ed ogni superiorità alla legge morale di natura i sensisti ed i soggettivisti che sopprimono questo lume eterno nell'intelligenza umana, mettendo al suo posto il soggetto mutevole e scambiando l'obbligante coll'obbligato.

Il principio del rispetto, dell'amore, dell'adesione all'essere conosciuto costituisce ed esprime l'essenza stessa della morale, ch'è annientata nei detti sistemi. Non vi può essere atto buono se non per questo: esso nasce dalla natura medesima dell'essere intelligente, e perciò, ripetiamolo, si dice legge naturale o razionale.

Questa, come il lume stesso dell'intelligenza e come i supremi principî della ragione, è *necessaria*, ossia non può non essere; *immutabile*, ossia non può non essere così com'è; *universale* nel doppio senso ch'è quella stessa per tutti gli atti morali e che è identica per tutti gli uomini, anzi per tutte le intelligenze in tutti i tempi.

Le forme speciali in cui si manifesta la legge, in cui si concretizza e quasi si personifica, sono gli *enti intelligenti*, vale a dire quelli che si presentano ovvii alla nostra cognizione, l'*umana natura* e *Dio*. Questi, appena concepiti, appena conosciuti, esigono la nostra osservanza, c'impongono l'obbligo del rispetto. Perchè? Perchè in Dio l'essere che costituisce la nostra intelligenza è realizzato e sostantivato tutto quanto (2). Negli uomini,

(1) Vedansi le belle osservazioni che fa in proposito il Rosmini nella *Filosofia del diritto* (ediz. di Milano, vol. I, p. 106 e segg.) Ed anche la polemica ch'egli ebbe col Dmowski (*Sulla definizione della legge morale, ecc. risposta di A. Rosmini alle osservazioni del R. P. Giuseppe Dmowski della C. di G.*, Milano, Boniardi-Pogliani, 1842.

(2) Come dunque *in Dio* l'essere ideale s'identifica con Dio stesso che è l'Essere sussistente e personale, così la legge naturale s'identifica con Dio che è la Legge sussistente, con la legge eterna di Dio ch'è la stessa natura divina, la sua intelligenza, la sua volontà. Quindi S. Agostino ben definisce la legge eterna: « LEX AETERNA *est* RATIO DIVINA *vel* VOLUNTAS DEI *ordinem naturalem* (*l'ordine dell'essere*) *conservari iubens, perturbari vetans.* (*Contra Faustum*, l. XXII, c. 27. — *De Civ. D.*, l. XIX, c. 15).

Digitized by Google

poi, è pur esso come in noi stessi che costituisce l'intelligenza, la volontà, la libertà, la personalità insomma, che sono come sue produzioni e figliazioni. L'essere è presente a tutti gli uomini sotto le tre forme: in quanto si considera partecipato *realmente* alla nostra natura, esso attua l'intelligenza e dà all'uomo intelligente l'atto del sussistere; come *idea* la illumina e le porge il modo del sussistere, cioè la fa sussistere quale intelligenza; come *bene* la dirizza e le presenta il fine del sussistere medesimo. Nelle altre cose invece non è presente che in modo imperfetto e sempre relativamente agli esseri intelligenti, sia all'intelligenza suprema creatrice, sia alle intelligenze subalterne conoscitrici ed operatrici.

Quindi le azioni contro la legge morale sono di due sorta:

a) Quelle colle quali si stima l'uomo od una creatura qualunque più di Dio o come Dio.

b) Quelle colle quali si apprezzano gli enti inintelligenti più dell'uomo o come l'uomo.

Nè c'è bisogno di una speciale *promulgazione*, come molti pensano, rispetto a siffatta legge naturale: poichè la promulgazione di una legge è fatta per farla conoscere agli uomini; ora gli uomini tutti, dal momento che sono intelligenti conoscono naturalmente (in modo diretto prima, riflesso poi) la legge morale, e per conseguenza basta ad essi la promulgazione interna senza più. Altrimenti ne verrebbe l'assurdo che un uomo isolato, senza conoscere alcun altro uomo od alcun altro legislatore particolare, sarebbe licenziato ad operare anche contro ciò che conosce, contro la propria coscienza.

Si avverta, però, che l'atto morale e la vera promulgazione riflessa della legge non ha luogo se non quando riflessamente l'uomo prende l'intelligenza come norma delle sue azioni; il che accade la prima volta che percepisce un ente reale come intelligente e degno di un certo grado di rispetto da una parte, e dall'altra è spinto

Digitized by Google

istintivamente a disprezzarlo o riverirlo fuor di questa misura; ossia fin da quando sorge in lui la lotta tra l'appetito subbiettivo ed il senso morale dell'esigenza obbiettiva.

3. Oltre la legge naturale vi ha però anche la *legge positiva,* ossia *la volontà di un ente intelligente, manifestata ad un altro ente intelligente ed inducente in esso l'obbligazione di osservarla.*

Propriamente parlando nessuna volontà di ente finito è per sè rispettabile, poichè è contingente, non è l'essere stesso ma solo ne partecipa e ad esso deve conformarsi. La volontà di Dio soltanto, che è un atto di Dio e quindi Dio stesso (l'Essere sussistente) è buona per sè medesima, per sè medesima amabile ed osservabile, e congiunge in sè il doppio carattere di *legge positiva* fonte di tutte le altre leggi positive e di *legge razionale* onde tutte le leggi razionali derivano: quindi giustamente S. Agostino la chiama *ragione* o *volontà* di Dio — *ratio Divina vel voluntas Dei.* — E questa volontà non comanda altro essenzialmente che la conservazione dell'ordine ch'esso ha distribuito agli enti nella creazione, il rispetto dovuto all'essere nella sua intrinseca esigenza morale.

Tuttavia anche la volontà di un ente finito può obbligarci alle seguenti indispensabili condizioni:

1.°) *Che sia superiore;* e tale lo rende Iddio stesso nell'ordinazione degli enti secondo la sua volontà, onde si vede di nuovo che la volontà di Dio è fonte di tutte le leggi positive.

2.°) *Che sia libero* nella sua volizione; poichè altrimenti si obbedirebbe non alla sua volontà in sè medesima ma a quella necessità che lo stringe a comandare.

3.°) *Che non si opponga alla legge naturale;* poichè questa che è legge necessaria ed imprescrittibile per ogni intelligenza l'annullerebbe senza remissione.

4.°) *Che anzi aiuti ad adempire la legge naturale*

Digitized by Google

stessa; ossia che la legge positiva sia necessaria o, se non tanto, almeno utile all'esplicazione ed all'adempimento migliore della legge razionale: onde si vede che una legge positiva perfettamente ed interamente inutile cessa con ciò d'esser legge (1).

5.°) *Che sia promulgata;* giacchè solo la legge naturale manifesta pel lume di ragione è per sè nota: la volontà di un ente esterno non si conosce (e quindi non può obbligare) se non è dichiarata e promulgata.

Poste queste condizioni la *legge positiva* nasce dalla *legge naturale* che ci dice di rispettare gli enti nel loro ordine e quindi di rispettare ed aderire alla volontà di un superiore riconoscendo la relazione di superiorità ch'egli ha con noi. Ma tra l'una e l'altra ci sono le differenze seguenti:

α) La legge naturale nasce dall'essenza stessa dell'ente intelligente appena è da noi concepita, appena quest'ente viene da noi conosciuto. Invece la legge positiva nasce dalla volontà libera di esso ente, la quale perciò dev'essere promulgata.

β) La legge naturale ci dice il giusto ed il buono in se stesso e per se stesso. Invece la legge positiva altro non fa che rivolgerci a conseguirlo ed aiutarci in questa consecuzione. Eccettuiamo però la volontà di Dio, che, identificandosi essenzialmente colla legge naturale, è essenzialmente buona e fa buone le cose tutte.

γ) La legge naturale differisce anche dalla positiva per i caratteri di necessità, invariabilità, universalità già enumerati dei quali quest'ultima non è fornita (2).

---

(1) Il Manzoni dice per questo *non ci essere giusta superiorità d'uomo sopra gli uomini, se non in loro servizio* (*Prom. Sp.* XXII).

(2) Nell'*Antigone* di Sofocle il concetto etico della tragedia è *la lotta tra la legge morale e la legge positiva civile*, tra gli ordinamenti terreni e il dovere, ch'è legge divina imposta alla coscienza, non confidata alla scrittura, ma innata nell'uomo, il quale, come per le prime notizie dantesche, non sa *onde vegna*. I decreti di un mortale risponde, Antigone

Digitized by Google

4. La legge positiva, inoltre, si distingue in *divina* od *umana* secondo che è emanata dalla volontà di Dio o di un uomo. E si vede nei due casi quanto diversa ne sia l'autorità.

Se Iddio proponesse agli uomini qualche legge che pienamente s'accordasse e fosse identica colla legge razionale, come sarebbe il comandamento di non uccidere, allora la legge così da Dio positivamente promulgata avrebbe ad un tempo la ragione di vera *legge razionale* e di vera *legge positivo-divina;* ed acquisterebbe con ciò maggiore dignità ed autorità. Ma ad ogni modo si scorge quanta autorità abbia, anche solo manifestata come tale, la volontà di Dio eminentemente giusta, buona, santa.

Se all'incontro un precetto di legge razionale fosse proposto da un uomo qualsiasi e di qualsivoglia autorità fornito, quando non parlasse in nome di Dio stesso, o il bene comune non richiedesse di sottomettersi alla volontà sua benchè erronea (nel qual caso la ragion della legge sarebbe il ben comune e non la volontà dell'uomo), questa legge rimarrebbesi legge razionale nè più nè meno come prima, e della stessa forza obbligante; salvo che la chiarezza maggiore che acquisterebbe nelle menti, e la persuasione che dovrebbe di sè indurre negli animi, renderebbe più inescusabili quelli che la trasandassero: chiarezza e persuasione che farebbesi maggiore, quanto maggiore fosse la sapienza e l'autorità dell'uomo che la promulga (1). Dunque questa non sarebbe ancora propriamente ed interamente *legge positivo-umana:* ma di leggi positive l'uomo può farne con

---

al tiranno Creonte, non possono aver il disopra sulle leggi morali, non scritte, ma eterne:

. . . . ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν
νόμιμα . . . . . .
οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' ἀεί ποτε
ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου 'φάνη
(vv. 454-7).

(1) Rosm., *Coscienza mor.*, n. 176-181.

Digitized by Google

propria autorità quando si adempiano le condizioni già poste, ch'egli sia superiore e libero, e che la detta legge sia necessaria od utile all'adempimento migliore della legge razionale e sia promulgata. La *legge positivo-umana* dicesi poi *legge ecclesiastica* se proviene dal superiore ecclesiastico, *legge civile* se proviene dal superiore civile. Le volontà che comandano ed obbligano gli uomini singoli nell'ambito della società teocratica e civile non diconsi propriamente leggi perchè mancano di una certa universalità necessaria al concetto di ogni legge, ma potrebbero appellarsi *precetti particolari.* Tali per esempio le volontà del padre rispetto al figlio, ecc.

5. In più modi può comportarsi la legge: α) Alcune volte essa è così circoscritta che, senza condannare una data azione, nemmeno la prescrive. β) Altre volte comanda espressamente. γ) Altre volte ancora espressamente proibisce. δ) Infine alle volte nè comanda espressamente nè espressamente proibisce l'azione, ma semplicemente la raccomanda e ne dichiara grande il pregio morale. — Quindi dalla legge le azioni umane son rese *lecite, prescritte, proibite, sopraerogatorie* a seconda dei quattro casi accennati.

La azioni *proibite* sono nocevoli, le altre tre sorta *innocue;* ma fra queste le *lecite* sono puramente innocue, mentre le *prescritte* e le *sopraerogatorie* non solo sono tali ma son dotate ben anco di pregio morale.

Si domanda se un'azione semplicemente permessa sia da annoverarsi tra gli atti della legge o non sia invece una mera negazione di essa legge. Disputano i moralisti: e noi certo dobbiamo riconoscere che quando la legge permette un'azione si comporta negativamente; ma nemmeno può negarsi che la volontà quando fa delle azioni lecite mentre potrebbe farne delle illecite riveste una certa qualità morale, poichè è un atto buono e morale anche il solo astenersi dal male che si può commettere. Onde è lodato nella S. Scrittura colui che *potuit*

Digitized by Google

facere mala et non fecit, potuit transgredi et non est transgressus (*Eccl.*, XXXI, 10). — Il medesimo si conchiude osservando che la volontà umana, come quella ch'è portata essenzialmente al bene universale, è nella propria natura moralmente ordinata, e quindi anche i suoi atti che sembrano più indifferenti e che si pongono senza pensare positivamente alla legge morale, non mancano affatto di ogni moralità.

Alcuni moralisti, in ultimo, riferendosi piuttosto alla legge positiva che alla naturale distinguono le azioni *lecite* dalle *permesse* chiamando *lecite* le azioni non proibite senz'altro, e *permesse* quelle che una qualche legge positiva dichiara espressamente tali. In questo caso la permissione è un atto positivo della legge, epperò il giureconsulto Modestino potè scrivere alludendo manifestamente alla legge positiva: « *Legis virtus hac est: imperare, vetare, permittere, punire* » (1).

La qualità morale però, delle, azioni lecite e permesse è affatto la medesima.

---

(1) *Libro primo regularum* (*Justin. Digest.*, l. I, tit. III).

Digitized by Google

LEZIONE X

Il principio supremo della Morale o l'imperativo categorico.

1. Nesso tra la volontà e la legge. — 2. Il principio supremo della Morale: suoi caratteri: classificazione dei diversi sistemi. — 3. Materialisti e sensisti: positivisti. — 4. Evoluzionisti ed associazionisti: osservazioni. — 5. Positivismo dell'Ardigò: osservazioni. — 6. Utilitaristi. — 7. Sentimentalisti. — 8. Altri soggettivisti. — 9. Ontologisti, teologi; legisti; altri e migliori oggettivisti. — 10. Il vero e supremo principio della Morale. — 11. Presupposti della Morale: la Morale indipendente.

1. Eccoci al terzo elemento del bene morale, ossia alla *relazione* tra la volontà e la legge. L'essenza del *nesso* di conformità tra la volontà e la legge sta nel *giudizio pratico* con cui il soggetto aderisce all'oggetto, inoggettivandosi in esso ed in tutta la sua esigenza morale.

Già abbiamo veduto che in un *giudizio pratico* consiste l'atto morale della libertà, col quale giudizio essa trascina il soggetto tutto verso uno dei due beni cui si appiglia riguardandolo come maggiore dell'altro.

Ora questo *giudizio pratico* è buono moralmente quando è pronunciato in favore del bene oggettivo e secondo i gradi dell'esigenza morale degli enti che oggettivamente si conoscono, non quando si lascia perturbare dall'istinto egoistico suscitato in noi dal bene soggettivo, e subordina tutto a se stesso, al proprio piacere: in questo caso il giudizio pratico è cattivo

Digitized by Google

moralmente od immorale. In altre parole il giudizio pratico è buono quando *riconosce* praticamente e realmente ciò che l'uomo conosce intellettualmente e speculativamente. Così si vede che tale giudizio pratico è un *riconoscere* che tien dietro ad un primitivo conoscimento e che quindi appartiene all'ordine della riflessione la quale sussegue alla cognizione diretta; e può trovarsi a qualunque grado di riflessione sia alto, sia basso, ma sempre più in su del semplice conoscere.

Adunque, ripetiamolo, il nesso in cui consiste il terzo elemento del bene morale è un *giudizio* di ricognizione o di riflessione; e per di più un *giudizio pratico*, vale a dire, non un giudizio speculativo con cui giudichiamo *dell'ente come ente*, ma un giudizio con cui giudichiamo *dell'ente come bene* e secondo il quale operiamo.

A quest'atto elicito della volontà (perchè la riflessione è volontaria — Cfr. *Logica*, lez. I, p. 2; XXII, p. 40 1-2) susseguono altri *atti eliciti* che derivano da questa prima dedizione del soggetto all'oggetto e da essa s'iniziano: poi quelle commozioni razionali e sensitive che diconsi *atti eccitati:* infine gli *atti imperati*. Da questo giudizio supremo, pertanto, a seconda ch'esso è verace, vale a dire conforme alla verità oggettiva conosciuta speculativamente, o è menzognero e contrario ad essa, dipende la moralità di tutte le azioni susseguenti che ne rivestono per partecipazione la bontà o la malvagità. Onde quell'ammonimento della Scrittura: *Ante omnia opera tua verbum verax praecedat te.*

Questo giudizio pratico, ancora, può esser *libero* o *necessitato* in quel modo che abbiam detto parlando della libertà e de' suoi limiti: ed il *bene* o *male morale* sarà pur esso o *necessario* o *libero*. Conforme a ciò possiam dire che *imputazione* è quel giudizio per cui si ascrive un atto buono o reo alla volontà (causa) libera che l'ha posto: dal che si vede la differenza tra *peccato* e *colpa*, essendo il peccato il male morale in genere, e la colpa il male morale imputato a colui che lo commette liberamente.

Digitized by Google

2. Ora siamo anche in grado di ricercare qual sia il supremo principio della morale, il supremo principio del bene morale che ne esprima tutti e tre gli elementi. In altri termini, quale sia il supremo dettato della legge naturale, seguendo il quale in tutte le operazioni sue l'ente intelligente opera il bene morale. Questo supremo imperativo dev'essere:

α) *primo*, tanto da non sottostare ad alcun altro;

β) *universalissimo*, tanto da abbracciare ogni atto ed ogni forma del bene morale;

γ) *evidente*, perchè da esso devono dedursi gli altri meno noti.

δ) *obbligatorio*, perchè deve imporsi ad ogni intelligenza.

Nel determinare siffatto principio i moralisti andarono in disparate sentenze. Noi li classificheremo in due grandi categorie, analoghe a quelle già accennate nel trattare l'origine delle idee: quella dei *soggettivisti* che traggono comunque il principio morale dagli elementi costitutivi della natura umana, siano questi le forze fisiche, le tendenze sensitivo-animali, o le inclinazioni ed affezioni razionali: e quella degli *oggettivisti* che fuori dell'uomo, in una natura oggettiva ed all'uomo superiore, pongono l'imperativo della moralità.

3. *A)* Cominciando dai moralisti soggettivi, abbiamo anzitutto le seguenti scuole:

a) Materialisti e sensisti. Preso il materialismo in sè e nella sua espressione più cruda, in quanto riduce tutti i fatti della natura umana a un incessante ricambio di azioni fisico-chimiche, è manifesto ch' esso distrugge ogni moralità e libertà nella sua radice. Il materialismo è completamente *amorale* e non può che riguardare, col Taine, la virtù e il vizio quali « prodotti naturali come lo zucchero ed il vetriolo ». La formola dello Spinoza, che pone unico principio morale

Digitized by Google

il pienò uso e sviluppo delle forze fisiche o naturali (1) costituendo come legge dell'umana natura che ognuno deva realizzare ed appetire ogni cosa che favorisca in qualsiasi modo l'esplicazione delle sue forze fisiche, intesa nel senso ristretto dei materialisti, non contiene in sè nessun elemento imperativo, nessuna intrinseca obbligazione. In generale la necessità fisica non contiene il minimo elemento di morale.

Lo stesso dicasi del sensismo e di tutte le dottrine che si restringono a considerare nell'uomo la sola animalità. Per tali dottrine, come pel materialismo, nel mondo e nell'uomo non vi può essere nè bene nè male morale, come per l'aritmetica non vi sono numeri fasti o nefasti, per l'astronomia non astri amici o nemici, per la meteorologia cieli clementi o irritati. Ogni essere è ciò che può essere: la tigre, come ha detto un positivista francese, è « uno stomaco che ha bisogno di molta carne », l'ubbriacone « uno stomaco che ha bisogno di alcool », il criminale « un cervello che s'inietta di sangue » (2). Aristippo di Cirene che predicava la massima di seguire il maggior piacere presente, Epicuro che insegnava doversi seguire il maggiore piacere ben calcolato anche nelle sue conseguenze avvenire, l'Elvezio che ripose il principio del dovere *nella piena soddisfazione delle animali inclinazioni* non inclusero nelle loro formole moralità di sorta; giacchè se l'uomo si sente spesso trascinato a soddisfare il proprio senso, l'animalità, a seguire il piacere, nessuno vi si sente obbligato, anzi vi sono dei casi in cui sentiamo il dovere di sacrificare siffatte tendenze.

b) Positivisti. Questo hanno compreso i più eminenti tra i positivisti moderni, e perciò hanno voluto stabilire la presenza nell'uomo di due tendenze fondamentali, l'*egoismo* e l'*altruismo*, che sono il riflesso cosciente dei

(1) *Tract. Theol. Polit.*, c. XVI.
(2) Citato dal Fouillée (*Critique des systèmes*, etc. p. 40).

Digitized by Google

due bisogni biologici primordiali, propri di ogni organismo vivente, il bisogno di nutrirsi per la conservazione dell'individuo, e il bisogno di generare per la conservazione della specie (1). Poste le dette due tendenze, il positivismo insegna che la moralità consiste nel subordinare l'egoismo all'altruismo e, in caso di conflitto, nel sacrificare quello a questo (2). Ma dato anche come vero il fondamento della teoria positivista, sembra lecito domandare se ci sia in natura una ragione tale di nesso e di derivazione che spieghi come mai l'altruismo sia preferibile all'egoismo; perchè mai si debba subordinare o sacrificare il secondo al primo e non viceversa. Non basta certamente dire che l'altruismo è *superiore* all'egoismo. Superiore in qual senso? Quello che un positivista può dire senza uscire dai limiti della sua dottrina, è che l'altruismo è *ulteriore* e *più complesso;* il che non è certo sufficiente per convincere l'uomo di seguire questa tendenza piuttosto che quell'altra, di cercare il bene altrui anzichè il proprio.

Il Littré, per sostenere il valore oggettivo dell'altruismo e in generale il concetto della giustizia, ricorre alla ragione, all'intelligenza, la cui intuizione fondamentale è il principio d'identità. Il principio d'identità, secondo lui, è una categoria del pensiero che, divenendo una categoria dell'azione, prende il nome di *giusto.* Non dobbiamo offendere un uomo perch'egli è *uguale* a noi e si deve mantenere tale eguaglianza. È per questo che si è sempre rappresentata la giustizia con una bilancia in mano. Sicchè quando noi

---

(1) Littrè, *Revue de philosophie positive*, janvier 1870.

(2) « En effet, Auguste Comte va jusqu'à nous demander un *amour* de l'humanité capable d'étouffer tout égoisme et de s'élever au sacrifice. Quand même, dit-il, *la terre devrait être bientôt bouleversée par un choc céleste, vivre pour autrui, subordonner la personnalité à la sociabilité ne cesserait pas de constituer jusqu'au bout le bien et le devoir suprêmes* » (Fouillée, *Op. cit.*, p. 51).

Digitized by Google

obbediamo alla giustizia, noi obbediamo a convinzioni affatto simili a quelle che c'impone la vista d'una verità. Da entrambe le parti l'assenso è comandato: qui si chiama dimostrazione, là dovere. — Ora, senza dubbio, la legge dell'intelligenza, come già s'è detto, è la legge della moralità. Ma perchè? Non certo per una semplice ragione logica o matematica, giacchè secondo la semplice matematica non si vede come un'uguaglianza sia preferibile ad una disuguaglianza: e al Littré, che da buon positivista rigetta la moralità intrinsecamente obbligatoria dei metafisici e moralisti antichi, non rimane che appigliarsi al principio dell'utilità generale e sociale ch'egli respinge tuttavia e di cui parleremo in seguito.

Un altro positivista, il Taine, cerca il principio obbligatorio nella maggior *estensione* che hanno i giudizi altruistici, e i sentimenti che li accompagnano, in confronto dei giudizi egoistici. Se, vedendo uno affogare, invece di restringermi in me stesso formulo la massima generale *La morte è un male per ogni uomo* e mi getto in acqua a salvarlo, io, secondo il Taine, opero moralmente e sono virtuoso. — E da dubitare, tuttavia che un uomo abbia mai a gettarsi nell'acqua per amore dell'estensione logica d'un giudizio. E d'altronde il ragionamento si può ritorcere così: La morte è un male per ogni uomo, dunque essa è un male per me, dunque non devo espormici. Qui si vede che la conclusione deriva da una massima avente la medesima estensione che nel primo caso. E non considerando che la *grandezza* matematica o l'estensione logica, l'egoismo ne ha tanta quanto l'altruismo, anzi di più, giacchè l'amore di sè è universalmente radicato in tutti gl'individui. Evidentemente la dottrina del Taine, si appoggia ad un equivoco intorno alla parola *grandezza*, passandosi da un significato puramente logico e matematico ad un significato estetico e morale. « Il giudizio universale, dice il Taine, sorpassa in *grandezza* il giudizio parti-

Digitized by Google

*col*are, dunque il sentimento e il motivo virtuoso sorpasseranno in grandezza il sentimento e il motivo inte*ressato*; e ciò è conforme all'esperienza, poichè noi giudichiamo il motivo virtuoso superiore in dignità e *in* bellezza, imperativo, sacro ». Certamente l'uomo si sacrifica per un ideale di bellezza, di dignità, di dovere *im*perativo e sacro, ma questo è ben altra cosa che sacrificarsi per l'estensione logica di un giudizio (1).

Del resto è da notare che queste teorie sono già molto al disopra del positivismo comune, e vengono a coincidere con quelle dei soggettivisti intellettuali, anzi rappresentano una tendenza all'idealismo oggettivo che noi difendiamo.

4. *c) Evoluzionisti ed associazionisti.* Il positivismo che si rinchiude più angustamente nella materia e nel senso ha invece preso altra via per spiegare il rapporto tra le due tendenze fondamentali, l'egoismo e l'altruismo, e crede d'esservi riuscito mediante l'*associazione* e l'*evoluzione.*

In *Psicologia* (lez. XXXVI, p. 601) abbiamo spiegato il nascere della *simpatia* dal puro intreccio delle leggi dell'organismo e del principio senziente, ricordando l'aneddoto di Mindiride Sibarita che soffriva nel vedere un villano affaticarsi. Così a un dipresso spiegano questi positivisti l'origine dell'altruismo dall'egoismo, ossia fisiologicamente per le leggi del movimento organico riflesso, e psicologicamente per le leggi dell'associazione delle immagini. Così, proseguendo la felicità e il bene altrui, non facciamo che proseguire, consciamente o no, la nostra medesima felicità e il nostro bene. Quell'amore al bene oggettivo ed alla virtù disinteressata, che noi riteniamo innato e derivato dalla costituzione medesima originaria del nostro volere il quale tende al bene come l'intelletto intuisce l'essere, invece viene

(1) Fouillée, *Op. cit.*, p. 43 e seg.

Digitized by Google

spiegato dai positivisti inglesi, e dallo Spencer con essi, come un risultato di un'associazione simile a quella onde proviene una passione acquisita e complessa, l'avarizia. Il denaro ha valore per noi in rapporto ai piaceri che ci procura: ma a furia di associare l'immagine del mezzo (denaro) a quella del fine (piaceri) queste due immagini spesso finiscono a confondersi: e il primo, ch'era solo desiderato per rispetto al secondo, viene ad essere desiderato per se stesso, e questo desiderio trasmettendosi per eredità può anche dar origine a un'avarizia innata. Allo stesso modo, dicono, la virtù, prima amata per nostro interesse e in vista del nostro piacere, ha finito per essere amata in sè medesima, e per dar luogo a quell'amore misterioso del bene pel bene che sembra una tendenza primitiva (1).

La cosidetta legge di natura non è dunque qualcosa d'innato, ma è il prodotto delle associazioni fatte dai nostri maggiori e da noi ereditate. I suoi caratteri sono spiegabili nella medesima guisa. — Essa ci apparisce *universale:* questo si spiega col fatto che lo stato sociale è necessario all'uomo, e certe condizioni elementari sono necessarie allo stato sociale, per esempio un minimo di giustizia, di simpatia, di fedeltà agli impegni, di obbedienza alle leggi: i popoli che non hanno osservate queste *condizioni d'esistenza,* come le dice il Darwin,

(1) S. Mill, *Utilitarianism*, p. 54. — Questa spiegazione è peraltro antica, come ha notato recentemente il Bonatelli in una nota inserita negli *Atti del R. Istituto Veneto* (Tomo LVII, 1898-9). Nel libro I *De finibus* Cicerone fa che l'epicureo Torquato per difendersi dall'accusa di rendere impossibile l'amicizia ed ogni altro sentimento che non sia egoistico, ricorra alla forza dell'abitudine, cioè alla forza dell'associazione psichica: *Primos congressus copulationesque et consuetudinum instituendarum voluntates fieri propter voluptatem; cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum, ut etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur* (XX, 69) e Cicerone stesso riassume poi così più elegantemente: *primo utilitatis causa amicum expeti; cum autem usus accessisset, tum ipsum amari per se etiam omissa spe voluptatis* (XXVI).

Digitized by Google

sono scomparsi, solo quelli che le hanno osservate sono sopravvissuti (1). — Tale universalità implica pure una certa *immutabilità*, poichè, come vi sono certe regole di costruzione sempre le stesse per tutte le case, così vi sono alcune principali condizioni d'esistenza sempre le stesse per ogni società: le altre poi, e le più numerose, seguono la legge del progresso lentamente modificandosi nel trasmettersi ereditariamente. Ma insomma non si tratta dell'immutabilità metafisica che si soleva attribuire alle idee, alla verità, la quale non esiste come non esiste il cielo delle stelle fisse che gli antichi astronomi collocavano sopra gli altri cieli. — La legge morale ci apparisce *necessaria:* ma anche a questo c'è la spiegazione corrispondente. L'istinto morale è in fondo l'istinto sociale, la forza collettiva immagazzinata, a così dire, ed accumulata nell'individuo dall'eredità dei secoli passati. Quando dunque ad esso si oppone oggi l'istinto individuale ed egoista che pur gli ha dato origine, l'uomo, opponendo il suo interesse e la sua passione passeggiera a questa sorta di potenza sociale che si trova in lui, trova un'opposizione, una resistenza simile a quella che troverebbe se fosse in lotta contro tutta la società. Il sentimento di questa resistenza costituisce appunto la *necessità* di cui ci appar rivestita la legge morale. Il disinteresse, che s'impone all'individuo come legge morale, è, nel fondo, un sentimento d'interesse che ha l'individuo come membro della società. La legge sociale, penetrando a poco a poco nell'individuo, cangia la necessità del bene individuale nella necessità del bene e della simpatia universale. — Si dirà che questa è semplice coercizione fisica, non vera obbligazione: giacchè, per riprendere l'esempio già riferito, l'avarizia può essere una passione irresistibile, ma non apparisce certo *obbligatoria,* come invece apparisce la legge morale, la legge della virtù. A ciò rispon-

(1) Bain, *Emotions and Will*, p. 269.

Digitized by Google

dono il Bain e lo Spencer che il carattere imperativo della legge morale è dovuto non solo al *timore* dell'autorità esterna, come spiegava un po' troppo grossamente lo Stuart Mill, ma ad una specie d'*imitazione* di questa autorità esteriore. Noi riproduciamo in noi stessi istintivamente non solo la società ma i comandamenti di essa, i suoi tribunali, l'autorità sua; e quello ch'era una metafora per gli antichi, il tribunale della coscienza, diventa una realtà, perchè noi erigiamo in noi stessi un tribunale, che, a somiglianza dei tribunali esterni, *giudica e manda*. La necessità esterna e sociale prende così la forma d'obbligazione morale e di comando interiore, destinato peraltro a sparire, com'è destinata a sparire, con l'evoluzione progressiva, la lotta tra le tendenze inferiori e superiori, divenendo così la condotta morale una condotta naturale (1). — Come si vede, *l'imperativo supremo*, per questa scuola, è cosa affatto transitoria, finchè l'uomo sia davvero un giorno l'animale sociale e politico di cui parlava Aristotele (2).

Contro questa maniera d'intendere la natura dell'imperativo morale possiamo opporre parecchie osservazioni:

1) L'uomo primitivo non avrebbe morale di sorta: senza obblighi, senza doveri, non avrebbe altra legge che il suo piacere, il suo interesse, il suo egoismo, non essendosi ancora formato nessuna di quelle associazioni onde l'obbligo morale sorge. Ora ripugna il concepire una natura umana così scompagnata da ogni moralità, e noi ci sentiamo profondamente convinti che per un uomo anche primitivo, anche solo, la legge dell'intelligenza e della Morale, appena egli giunga all'uso della ragione, deve pur sempre mostrargli certe azioni come buone e certe altre come cattive.

Anche qui, c'è una specie di allontanamento del problema, simile a quello che abbiam notato discutendo

(1) Spencer, *The Data of Ethics*, p. 131.
(2) Fouillée, *Op. cit.*, pag. 5-11.

Digitized by Google

il problema della conoscenza (*Psic.*, lez. IX, p. 144-8; *Log.*, lez. III, p. 23-6). Come allora, pur ammettendo le leggi dell'associazione e dell'evoluzione nell'ambito loro, abbiam dovuto mostrare la loro impotenza a trasformare i fatti sensibili in idee e principî intellettuali, così ora dobbiam riconoscere che, in conseguenza di ciò, tali leggi sono pure inette a spiegare l'imperativo morale che con le idee e i principî della ragione ha strettissimo nesso. Bisogna che la natura umana abbia con sè fin dai primordi un primo elemento ideale, senza di che all'ideale mai non assorgerebbe: e questo primo elemento ideale è pure una prima legge di moralità oggettiva, senza di che ad una moralità mai non potrebbe toccare.

2) Se tutto si riducesse ad associazioni e ad eredità di tali associazioni, noi sapremmo bensì come si forma in noi la legge morale, ma avremmo anche il mezzo di esautorarla, dissolvendo dette associazioni e sostituendovene delle altre. Supponendo che questa spiegazione positivista fosse storicamente esatta, e ciò che noi apprendiamo come *dovere* fosse il giogo ereditario della specie o della società a noi trasmesso ereditariamente, noi saremmo vittime di un'illusione che ci fa apparire come bene in sè ed obbligatorio alla nostra coscienza quello che è semplicemente un vantaggio degli altri, e solo talvolta, e in minima parte, nostro attuale. Ora accorgersi di un'illusione è già un primo passo a liberarsene: e certo, quando l'interesse nostro presente lo esigesse, questa dottrina ci dovrebbe levar lo scrupolo di rompere una schiavitù, un giogo che la specie e la società ci hanno imposto.

3) Il Fouillée rimprovera a questa dottrina positivista di aver troppo insistito, nel trattare la questione morale, sulla natura fisica e sensitiva, e d'aver considerato troppo esclusivamente l'uomo come un essere senziente, mentre è pure un essere intelligente. Ora, secondo il Fouillée, se l'uomo è sempre il *soggetto* del-

Digitized by Google

l'intelligenza, non ne è sempre l'*oggetto:* anzi il carattere dell'intelligenza è di tendere all'oggettività, all'impersonalità, all'universalità. Quando l'uomo pensa, fa, per ciò stesso, astrazione dal suo soggetto; non vede nessuna ragione *obbiettiva* perchè il bene suo proprio sia preferibile a quello di tutti gli altri: trova soltanto per questo delle ragioni subbiettive, prova dei motivi di pura sensibilità, sopra cui l'intelligenza s'innalza. Ma le idee e le ragioni obbiettive sono motivi d'azione anch'esse per l'uomo intelligente, e non solo gl'impulsi sensibili: anzi pel Fouillée sono già cominciamenti d'azione e le chiama perciò *idee-forze:* e in esse egli trova la spiegazione degli atti disinteressati, virtuosi, altruistici che possono salire fino al sacrificio quando nel momento attuale siano inconciliabili colle pretese dell'egoismo, i quali atti la sola simpatia dovuta alle associazioni è insufficiente a spiegare. Per l'intelligenza l'uomo non rimane solo nel centro egoistico dove tutto si riduce a piaceri o dolori soggettivi, ma s'innalza nel centro ideale e scientifico a considerare l'universo intiero di cui noi non siamo che una minima parte, e i nostri piaceri o dolori non sono che fatti transitori, aventi ragioni speciali e fini complessi molto più elevati (1).

Noi possiamo far nostro il rimprovero che il Fouillée muove al positivismo associazionista ed evoluzionista: ed accettare in massima il complemento ideale ch'egli vi aggiunge. La volontà è costituita in atto dalla presenza dell'idea, nel qual senso si può ammettere la dottrina delle *idee-forze.* Similmente è vero che, coll'assiduo innalzarci sull'ali del pensiero nel bene e nell'altruismo ci liberiamo dai motivi sensibili: le idee sono forze anche in questo senso: la scienza morale è una gran forza per la pratica morale: l'intelligenza giova a libe-

(1) *Op. cit.*, p. 17 e segg. Dice collo Spencer che il vero *termine ideale dell'evoluzione*, e per conseguenza il vero ideale morale, è la pienezza dell'esistenza individuale ed universale, la cui coscienza sarebbe la perfetta felicità (p. 34).

Digitized by Google

rarci dall'egoismo sollevandoci alla contemplazione dell'universo anzi dell'essere tutto: *toti mundo te insere.* Ma, come già nei precedenti volumi abbiamo spiegato a lungo, di questa pur solenne e sublime natura dell'intelligenza non può darsi ragione, se non ammettendola costituita da un primo oggetto essenziale, assoluto, divino, trascendente, l'*essere*, mediante il quale soltanto possiamo inoggettivarci. La teoria della coscienza e intelligenza oggettiva coincide, in quel che ha di vero, colla teoria della conoscenza per l'*essere* ideale ed assoluto. Così com'è esposta dal Fouillée non può fornire all'imperativo morale i caratteri essenziali dell'assolutezza e dell'obbligatorietà (1).

5. *d) Positivismo dell'Ardigò.* Analoga a questa è la dottrina morale del positivista italiano Roberto Ardigò, che così si può riassumere: — Il minerale, preso in senso molto astratto, può considerarsi come il tipo dell'*eteronomia:* la forza impressagli lo invade e trascina senza ch'egli la modifichi. Il vegetale ha un primo grado di *autonomia:* la luce, il calore, l'acqua, ecc., influiscono su di esso: ma c'è la *vita* con cui devono far conto: e il vegetale si sviluppa non solo per queste forze, ma per le funzioni delle sue radici, foglie, ecc. Il bruto ha un'autonomia superiore per la *psiche* (volontà cosciente): essa imprime una direzione nuova, propria e indipendente, alle forze che le sono esteriori. Nell'uomo, oltre la vita e la psiche iniziale del bruto, abbiamo l'*idea umana,* che le si sovrappone, reggendola e movendola secondo la ragione propria: quest'autonomia, che non implica la negazione della causalità universale, è il

(1) Cfr. *Op. cit.*, p. IX-XI. Potremmo notare non pochi passi dell'opera sua ov'egli pecca manifestamente di sensismo (v. p. 23) e persino di materialismo (p. 20). Egli confonde facilmente le idee colle immagini (p. 20); noi invece abbiam dimostrato che se è vero che le immagini sono principio di moto (*Psic.*, lez. XXXI p. 496 e seg.), e che le immagini accompagnano le idee (*Ivi*, p. 495), non sono però da confondersi con queste.

Digitized by Google

libero arbitrio del positivismo (1). Con esso l'uomo domina le passioni, vince i disordini fisiologici del suo organismo, si difende dagli animali e dalle offese esterne, fa servire gli elementi e le forze cosmiche a' suoi fini, insomma è *il dio della natura* (2). Questa sua autonomia e dominio è *diritto,* perchè determinato da una ragione assoluta, qual è l'*idealità umana,* assolutamente vera e giusta: *diritto* nel rapporto coll'esterno: *dovere* nel rapporto con se stesso: e, fatta astrazione da tali rapporti, è l'unica legge della coscienza, la *giustizia.* L'esercizio della giustizia, la coscienza serena di essa e della forza incrollabile di volerla, fa l'uomo *felice,* qual è il vero *sapiente* (3). — Ma che cos'è l'*idealità umana* che innalza tanto l'uomo sulla natura sottostante? Essa è l'*idealità sociale.* Il fatto reale della vita sociale implica che l'uomo sia effettivamente fornito della *idealità sociale,* come il fatto reale di chi respira implica che sia effettivamente fornito dei polmoni (4). L'idealità scientifica ed artistica non sono assolute, ma, o subordinate alla *sociale,* o sue integranti (5). Questa è quella che dà perfezione anche all'uomo singolo e individuo, come ciò che fa bene ad un organismo fa bene alle parti di esso. Conoscendo le *idealità sociali* ed applicandole a se stesso, l'uomo diventa virtuoso: anzi, può durar tale nella rovina morale della società in cui vive, come un organo illeso in una malattia. L'espressione *in faccia alla mia coscienza,* vuol dire in faccia all'idealità sociale da me conosciuta, e colla quale giudico gli altri e me stesso: e non è tanto la *mia coscienza,* quanto quella che s'è formata in me per la influenza dell'esterna socialità (6).

---

(1) R. Ardigò, *La Morale dei Positivisti, Opere,* vol. III, Padova, Draghi, 1893, p. 128-30.

(2) *Ivi,* p. 130-1.

(3) *Ivi,* p. 131-4.

(4) *Ivi,* p. 150 e segg.

(5) *Ivi,* p. 173.

(6) *Ivi,* p. 180-2.

Digitized by Google

Questa teoria, come facilmente si scorge, per la libertà del volere non va oltre alla libertà da violenza senza giungere ad una vera *libertas a necessitate;* e per la legge morale non va oltre ad una necessità fisica come quella che hanno i polmoni di funzionare respirando, senza giungere ad una vera ed assoluta obbligazione che si impone ad una vera libertà. Secondo che nell'uomo prevale l'*idealità sociale* od un'altra forza inferiore esso agisce in un senso o nell'altro: come i polmoni e gli organi tutti funzionano in un modo o nell'altro a seconda che sono conformati; ma sarebbe assurdo e puerile il dire ch'egli ha dovere od obbligo di agire a un dato modo e che è biasimevole e imputabile quando così non agisca.

Tuttavia l'Ardigò, quantunque propugnatore d'un positivismo materialistico e sensistico (1), e quantunque derida perciò la Morale assoluta dei metafisici, pretende di poter dare alla Morale stessa, colla sua teorica, i caratteri che è vana impresa volerle disconoscere, e di assiderla così sopra una base scientifica e positiva. Ecco in qual modo: — L'uomo, e quindi il fenomeno particolare della sua psiche, cioè l'idealità sociale, è un fatto accidentalissimo, transitorio e infinitamente piccolo, nell'ambito immenso della esistenza universale. Appartiene alla terra che è un punto dell'universo: la comparsa, poi, dell'uomo sulla terra vi ha un' importanza analoga a quella del plesiosauro, nato, vissuto, scomparso in una antica età geologica. I metafisici dissero che questo punto e questo momento erano l'unico possibile, il necessario, l'assoluto, e per tal modo stabilirono che la moralità loro era la moralità assoluta e vera, false le altre. L'assoluto, per quanto ci può essere in nessuna cosa, c'è solo nella Morale positiva. Il positivista riferisce un fatto qualunque particolare (e così questo del-

(1) S'è già accennato nei due volumi precedenti. Del resto confr. *Op. cit.*, c. I, IV, V, ecc.

Digitized by Google

l'*idealità sociale*) alla serie infinita dell'essere onde rampolla. Quindi la moralità, com'egli la spiega, implica la serie infinita delle esistenze, ossia ciò che si può scientificamente dire l'*assoluto*. E insieme all'assolutezza la Morale positiva ha pure gli attributi correlativi della *universalità*, della *infinità*, della *trascendenza*, della *razionalità* (1). L'idealità, essendo sociale, da una parte *limita* lo stesso volere da essa diretto, secondo le esigenze dell'ordine di cui l'individuo fa parte: e dall'altra lo muove ad interessarsi e a tener conto del diritto altrui. L'idealità sociale, appunto perchè sociale, non è un principio egoistico, anzi è essenzialmente *antiegoistico*. Perciò solo *il positivismo salva scientificamente la Morale* (2).

È troppo manifesto, tuttavia, che qualunque fatto, in questo modo, secondo il positivismo dell'Ardigò, partecipa a tale assolutezza e deve adornarsi degli attributi sopra enumerati; e poichè è un fatto anche l'immoralità, o, quanto meno, poichè sono fatti anche tutte le tendenze egoistiche, parteciperanno dell'assolutezza ed obbligatorietà della moralità medesima. Qual mai sarà la ragione perchè l'uomo debba preferire l'idealità sociale, piuttostochè un altro movente? Abbiam già visto che non avrebbe significato il dire ch'essa è ulteriore, superiore, più evoluta, più perfetta. Questo presupporrebbe un dovere precedente di preferire il superiore all'inferiore, il perfetto all'imperfetto. E poi, superiore perchè? Nel positivismo, ch'è anche un panteismo monistico, tutti i fatti hanno la medesima e identica dignità. L'unica ragione che può addurre il positivismo dell'Ardigò è questa, che si deve seguire la idealità sociale ed antiegoistica, a preferenza dell'egoismo, perchè l'uomo, essendo fatto per essere sociale, ha questa idealità corrispondente al fatto. Ma intanto, si presuppone già il

(1) Cfr. *Op. cit.*, p. 184-6.
(2) *Ivi*, 188-9.

Digitized by Google

principio che l'uomo debba rispettare il fatto e l'ordine dei fatti della natura, e questo è gratuito: nell'ipotesi che i polmoni, fatti per respirare, potessero anche non respirare, non si vedrebbe perchè mai sarebbero immorali rifiutandosi alla respirazione. Di più, nell'ipotesi di questi polmoni che potessero respirare o non respirare liberamente, sarebbe evidentemente falso dire che son fatti per respirare; giacchè sarebbero anche fatti per non respirare: e così si adatterebbero alla loro natura tanto respirando che no. Similmente l'uomo, nel complesso de' suoi istinti e delle sue tendenze, se non gli si dà una legge superiore, può dirsi fatto tanto per l'egoismo che per la socialità, stando al fatto puro e bruto, nè s'intende perchè non risponderebbe alla sua natura un'azione egoistica, posto che nell'uomo vi è la tendenza corrispondente. E in fin dei conti, che mai c'importa di questa socialità, da doverle sacrificare ogni nostra soddisfazione egoistica, il benessere presente nostro e dei nostri più cari, la vita stessa; se non vi ha nè Dio, nè anima immortale, e il fatto stesso della società umana è un fenomeno fuggevole avvolto nell'immenso turbine dell'esistenza universale che tutto fa e tutto distrugge? *Comedamus et bibamus, cras enim moriemur.*

Del resto, tanto questa teoria, come quelle precedenti di altri positivisti, si riducono manifestamente a quella dottrina morale che pone il suo supremo principio nella *utilità sociale.*

Or come si può arrivare a tale principio che ci comanda, in dati casi, di sacrificare noi stessi agli altri? Già Aristotele, che pur poneva il fine assoluto dell'individuo nella *tendenza alla felicità* (onde la sua dottrina ebbe nome di *eudemonismo*) sostenne che la Morale è una funzione sociale, e la virtù esprime i rapporti dell'uomo con la società, perchè in questa soltanto si ef-

Digitized by Google

fettua la felicità dell'uomo stesso (1). Ma non potè comporre insieme queste due dottrine, come osserva pure l'Ardigò (2) e riuscì ad una teoria oscillante e incongruente. A chi riflette, non par che basti di per sè il precetto delle XII tavole:

Salus populi suprema lex esto.

Poichè, se questa può essere una rispettabile legge positiva sociale (quando non urti colla legge superiore della naturale giustizia), non è facile spiegare come possa anche essere una legge di moralità intrinseca.

Tale spiegazione hanno tentato di darla due scuole di moralisti, ricorrendo gli uni all'utilità, gli altri al sentimento.

6. *e) Utilitaristi.* La Morale cirenaica che si fermava al puro piacere attuale e presente, venne trasformata in morale dell'interesse e dell'utile già da Epicuro, il quale ritenne bensì il piacere come supremo bene, ma considerò ch'esso dev'essere durevole, sicuro, scevro più che si possa di dolore, sicchè non basta l'istinto solo per raggiungerlo, ma è necessaria l'opera della ragione. La sapienza, secondo lui, è nel preferire il piacere moderato, calmo, durevole, senza conseguenze dolorose, più facile a conseguirsi, all'altro piacere vivo, violento, passeggiero, che finisce in dolore. « Con un pane d'orzo e un po' d'acqua, diceva Epicuro, il sapiente può disputare di felicità con Giove. » L'intelligenza, che viene qui in soccorso del senso, fornisce la seguente regola: *Cerca il piacere che è seguito dal minor dolore possibile, o il dolore che è seguito dal maggior piacere: fuggi il piacere seguito da un maggior dolore, o il dolore seguito da un minor piacere.* Come si vede, non è che

(1) Arist., *Polit.*, I, 1, 2; III, 4; *G. Moral.*, I, 1. — Cfr. Ardigò, *Op. cit.*, p. 171-2. — Vedasi anche Platone *De Rep.*, V; e i frammenti dei Pitagorici conservatici da Stobeo.

(2) *Op. cit.*, p. 227, n.

Digitized by Google

questione di temperamento, e non fa meraviglia che quest'austera dottrina sia tornata, con Metrodoro discepolo di Epicuro, alla morale cirenaica; giacchè se è solo questione di piacere, chi preferisce il calmo e chi il vivo, ognuno lo prende ove meglio crede trovarlo.

Geremia Bentham, filosofo inglese della fine del secolo XVIII, ha perfezionato questo calcolo dei piaceri e degl'interessi cui accenna la dottrina epicurea, ed ha applicato ad essi quasi una tariffa. Ogni dovere per lui si giustifica con ragioni puramente utilitarie: la Morale non è che un affare d'aritmetica. La virtù vera è « ciò che massimizza (son sue parole) i piaceri, e minimizza i dolori, è ciò che più contribuisce alla felicità. » Il principio del Bentham è dunque il principio dell'utilità e dell'egoismo. Non sperate mai, diceva egli, far sollevare a qualcuno per un altro la punta del dito, s'ei non ha qualche interesse, qualche piacere per farlo.

Per eseguire il calcolo dell'utilità, il Bentham considera il piacere sotto sette punti di vista:

1.° L'*intensità* (piacere vivo o debole).
2.° La *durata* (passeggiero o durevole).
3.° La *prossimità* (prossimo o lontano).
4.° La *certezza* (sicuro o problematico).
5.° La *purezza* (puro o misto a dolore).
6.° La *fecondità* (solo o che ne produce altri).
7.° L'*estensione* (secondo che ha o no conseguenze per gli altri uomini).

Prendasi ad esempio l'ubbriachezza. Il piacere ch'essa procura, sotto l'aspetto dell'intensità, della prossimità, della certezza, è un piacere in qualche modo desiderabile, ed è questa la colonna dei profitti. Ma la colonna delle perdite è maggiore, perchè tale piacere nella durata è breve, nella fecondità è nullo, e quanto alla purezza e all'estensione dà luogo a molti dolori che si allargano anche ad altre persone ed ha in genere conseguenze funeste: pregiudizio della salute, pene derivanti dalle malattie che la conseguono, perdita di tempo

Digitized by Google

e di denaro, dispiaceri ai nostri cari, discredito pubblico, punizioni legali, pene per i delitti possibili a commettersi, timore di castigo in una vita futura. Da tuttociò è chiaro che l'ubbriachezza è matematicamente una cattiva azione, come sotto il punto di vista commerciale si direbbe una cattiva speculazione, giacchè si compra troppo caro il piacere ch'essa procura (1).

Contro siffatta dottrina possiamo osservare ch'essa, lungi dall'essere conforme alla natura, le è contraria; perchè non permette l'esistenza del disinteresse e del sacrificio, il che si oppone alla coscienza morale e universale, da cui si l'uno che l'altro non solo non sono biasimati, ma vennero costantemente glorificati.

È vero che il Bentham non esclude dall'interesse proprio l'interesse altrui, giacchè osserva che, avendo bisogno della società, l'uomo dev'essere solidale con essa, e l'ape lavorando per l'alveare lavora per se medesima (2). Inoltre osserva pure il Bentham che l'uomo. per il fatto della simpatia, prova piacere anche dei piaceri che fa provare agli altri. — Tuttavia questo non basta per la moralità, di cui il Bentham conserva l'apparenza e non l'anima. Nella coscienza universale è profondamente radicata la distinzione tra una persona *virtuosa* e una persona semplicemente *abile,* di cui l'una fa il bene per interesse, l'altra per dovere e virtù di-

(1) J. Bentham, *Deontology*, t. I.

(2) Son noti i versi d'Orazio (*Sat.*, I, 3).

Atque ipsa utilitas, justi prope mater et aequi....
Jura inventa metu injusti fateare necesse est

che alludono appunto alla prima costituzione sociale.

Il nostro Paolo Costa (*Del modo di comporre le idee*, ecc., Parma, Fiaccadori, 1835, c. 38) mostra di creder questa una dottrina in cui consente l'antichità: « Il principio dell'utile o del bene pubblico, o della pubblica felicità (che tutte queste espressioni mirano a significare una cosa medesima), non fu inventato dal Bentham, come tutti sanno, ma fu riconosciuto per vero dai moralisti e dai legislatori antichi e dai moderni: e il detto delle dodici tavole *Salus populi suprema lex esto* ne fa testimonio. »

Digitized by Google

*s*interessata. Tolta questa distinzione ogni sentimento morale svanisce. Un ladro si chiamerà cattivo calcola*t*ore, lo si potrà compiangere, deridere anche, ma non già disprezzare: si ammirerà un uomo caritatevole, ma *n*on lo si potrà più stimare (1). Di più, è ben lungi dall'essere dimostrato che l'interesse proprio coincida sempre colla legge del dovere, come fu già accennato in addietro parlando della libertà. In via generale, nella *media dei casi* ciò può esser vero: può essere vero che l'interesse ben inteso esiga, in fondo, di rimanere onesti. Ma sarebbe spingere l'ottimismo ad una ridicola esagerazione il credere che questa regola non patisca frequenti eccezioni. L'interesse, ad esempio, ci consiglia di non rubare in via ordinaria: ma se la somma è grande, se il furto non può essere provato nè punito, se il frutto della rapina può servire a vincere le conseguenze dannose, sarebbe ridicolo il pretendere che si mantenga fedeltà alla vecchia regola. Questa sarebbe vuota su-

(1) Vedasi A. Manzoni, *Appendice al c. III della Morale Cattolica*, Milano, Rechiedei, p. 159 e segg. Ivi il sommo scrittore dimostra la profonda distinzione tra i due concetti *utile* e *giusto*, attestata dalla coscienza universale, ed esamina contro il Bentham l'aneddoto di Aristide e Temistocle narrato da Plutarco e riferito da Cicerone, come pure un altro, contrario, ancora narrato da Plutarco intorno allo stesso Aristide. L'acuta dialettica del Manzoni si giova alla sua dimostrazione delle parole stesse del Bentham.

Il Manzoni riconosce, e noi certo dobbiam riconoscere con lui, che vera utilità non ci può mai essere nell'ingiustizia, poichè allora la giustizia non sarebbe più assoluta e necessaria (*Ivi*, p. 166 e segg.). Vedremo ciò nella terza parte dell'*Etica*. Ma è pure evidente che il concetto di giustizia non è quello di utilità (sebbene le due cose, in un senso alto e definitivo, non possano ultimamente andar scompagnate) e che l'obbligazione morale c'impone di compiere la giustizia come giustizia e non come utilità nostra. Un'osservazione eccellente del Manzoni è questa, che l'utilità come regola delle nostre azioni sarebbe una regola incerta, congetturale, non altro che probabile, come quella che accenna ad eventi futuri; invece la giustizia è una norma certa, assoluta e necessaria. L'assassinio dell'ospite addormentato, oppure la beneficenza fatta ad una famiglia, sono azioni di cui possiamo essere incerti se saranno utili o no, ma la loro moralità ci è certissima.

Digitized by Google

perstizione, come quella dei generali austriaci che si facevano battere da Bonaparte per restar fedeli alle regole della tattica tradizionale: la prima regola era quella di vincere, come la prima regola nella Morale utilitaria è quella di riuscire.

Si vede, pertanto, come la legge utilitaria non abbia nè la universalità, nè la fissità d'una vera legge morale. In ultima analisi ognuno è giudice del proprio interesse, ed ognuno lo può mettere in pratica come vuole, giacchè non è rispettabile per sè, nè per sè obbligatorio. L'uomo può sentirsi tratto, spinto, mosso dal proprio interesse, obbligato propriamente non mai, giacchè nessuno si sente obbligato, nel senso morale, ad arricchirsi e prosperare. Qui vale la parola di Emmanuele Kant: « L'interesse consiglia, la Morale sola comanda. » Tutta l'aritmetica morale del Bentham riesce a vuoto davanti al ladro ed al vizioso che rispondono: L'avvenire è incerto, il presente è assicurato. Meglio fringuello in tasca che tordo in frasca.

Non curiamo l'incerto domani
Se quest'oggi ci è dato goder.

Lo Stuart Mill ha creduto di rettificare l'utilitarismo del Bentham, e di evitare le obbiezioni, considerando non solo la *quantità* dei piaceri, ma sì anche la loro *qualità*. I piaceri dello spirito e del cuore, per l'educazione e per le associazioni con cui noi siamo andati unendoli a idee e sentimenti di lode, di approvazione, di stima, sono in qualità molto superiori ai piaceri del senso, più vivi e più intensi, ma più grossolani e coi quali le nostre associazioni hanno unito idee e sentimenti di biasimo, di disprezzo, di vitupero. I primi sono dunque preferibili ai secondi, e secondo l'espressione sua « val meglio un Socrate malcontento che un porcello soddisfatto. » E se noi preferiremo questi a quelli, proveremo una specie di disgusto o di rimorso. Tale associazione può spingere fino al sacrificio della vita,

Digitized by Google

quando l'uomo preferisca morire per i suoi simili, anzicchè vivere con la secreta convinzione della sua viltà. Così lo Stuart Mill arriva sino a mettere per questa via il primo principio della Morale nella « felicità del genere umano » dichiarando buona ogni azione che promuove detta felicità, malvagia ogni azione che la contraria.

Ora, sebbene sia fuor di dubbio che le associazioni hanno una grande importanza, dal punto di vista psicologico, sulla nostra educazione morale, è pur facile vedere che non possono sostituire la legge morale, non avendone nè l'universalità, nè l'assolutezza, nè l'autorità obbligatoria. Non vi ha nessuna ragione intrinseca di preferire i piaceri dello spirito a quelli del senso. Lo Stuart Mill, nella nobiltà e delicatezza dell'animo suo, darà loro tale preferenza; ma un altro potrebbe non darla, e chi sarà arbitro fra i due? E le associazioni della sua educazione perchè debbono valere più di quelle di un ragazzo educato a rubare, o almeno a far sempre e solo il proprio interesse? E se le associazioni si fanno, perchè non si potranno anche disfare? Lo Stuart Mill vorrebbe giudice della preferenza colui che ha provato ogni sorta di piacere. Ma molti uomini son passati alternativamente da una specie all'altra preferendo ora questi ora quelli: ed avessero anche fissata la scelta, e, cosa più difficile, fossero unanimi in essa, qual mai autorità avrebbero per imporla? Se il *libito* è il *licito*, ed il piacere è la legge, l'ultima e suprema legge è infine il soggetto individuo e singolo. Senza dubbio vi ha un nobile ed alto piacere intellettuale che s'accompagna all'operar morale, all'esercizio della virtù; e quando si prova piacere si opera più facilmente il bene: ed è quindi cosa altamente educativa coltivare mediante opportune associazioni la nobile maniera di sentire additata dallo Stuart Mill cercando di mettere sempre un piacere elevato dalla parte del dovere, per renderne più sicura ed agevole l'osservanza: ma il vero educatore

Digitized by Google

morale non perderà di vista che il piacere non dev'essere ricercato per se stesso, e solo, ed esclusivamente, e ad ogni costo, giacchè questa è una via mala che può sboccare fatalmente, in dati casi, sul terreno della immoralità. Il nobile e delicato piacere che s'accompagna all'opera ragionevole e morale può essere un risultato immediato, non il fine esclusivo.

Il tentativo, poi, che c'è in tutti questi sistemi utilitari di risalire al bene generale, all'interesse sociale, all'utile dell'umanità intiera, è un tentativo non riuscito. Tra il principio da cui parte l'utilitarismo, che pone il fine nel piacere, e la conclusione cui vuole arrivare, che pretende preferibile il bene sociale all'individuale, non c'è termine medio possibile, anzi piuttosto contraddizione: giacchè l'individuo, in quanto è soggetto sensitivo, preferisce naturalmente il proprio bene a quello di tutto il genere umano. Così non senza un certo apparato logico si presenta quella morale ferocemente individualista che fu esposta ai nostri giorni dal tedesco e bizzarro Federico Nietzsche (1). Essa è quanto vi può essere di più opposto alla morale umanitaria, la cui espressione esagerata trovasi negli scritti del russo Leone Tolstoi. Mentre questa pone in sommo la pietà per la sofferenza dei deboli, quella dice la pietà deprimente, pericolosa perchè perpetua l'infermità, egoistica quanto la crudeltà, ispirata dalla paura. Mentre quella abborre la guerra e la lotta, questa la proclama vita e salute, opera di selezione con cui i forti eliminano i deboli nell'interesse della specie, fino alla preparazione del *Superuomo (Uebermensch)*. Il Nietzsche sostiene esser follia l'amore alla verità oggettiva, giacchè la menzogna e l'illusione possono essere altrettanto utili al perfezionamento della specie in mezzo a una natura cieca, indifferente al bene e al male, feconda e distruggitrice, figliatrice e divoratrice dei propri figli. Colla carità il

(1) Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, Paris 1899, Alcan.

Digitized by Google

cupo filosofo tedesco vorrebbe abolita anche la verità, per non mantenere che l'utilità sola. Questa è l'ultima espressione dell'utilitarismo da cui non si potrà mai ricavare una fondata massima umanitaria e sociale nel vero senso della parola. La formola positivista di Augusto Comte *Vivi per gli altri (altruismo)*, per quanto generosa, non ha, come abbiam visto, fondamento saldo. Nemmeno la formola dello Spencer *Vivi per te e per gli altri (ego-altruismo)* poggia, come pur s'è visto, su miglior base. E lo stesso dicasi dei tentativi del Bentham e dello Stuart Mill, del Littré, del Taine e dell'Ardigò.

Un utilitarista moderno, l'inglese Sidgwick, ha preteso dare una dimostrazione logica della conclusione umanitaria e sociale partendo dal principio egoistico; ma infelicemente. Egli ha detto: — Poniamo la proposizione egoistica ed evidente che *Il mio bene è per me desiderabile.* Riflettendo su questa proposizione ed analizzandola risulta che, siccome questo lo posso dire io, e un altro, e un terzo, e così via, essa è un caso particolare di una legge generale in cui il *mio* ed il *per me*, sia soppresso e che si può formulare così: *Il bene è desiderabile,* la quale esprime il principio morale dell'utilitarismo umanitario (1).

Ma questo è troppo chiaramente un sofisma di equivocazione. Secondo la massima egoista il bene per me consiste nel goder io stesso di questo bene, come il bene per un altro consiste nel goderne egli stesso, e così via. Dunque il bene d'un altro è un bene per colui che ne gode, e il bene in genere è un bene per coloro che ne godono, non già per me che non ne fruisco. Per me, può dire l'egoista, è maggiore e preferibile il bene che godo io, anzichè il bene di tutti gli altri ch'io non godo. A nessuno che segua le massime dell'egoismo si potrà mai persuadere con l'arte dialettica che il bene sia la

(1) Sidgwick, *Methods of Ethics* 2 edit., III, c.13 e IV, c. 2.

Digitized by Google

stessa cosa ed abbia lo stesso valore quando lo si prova come quando non lo si prova (1).

Altri pretendono che la legge morale, o il fatto del dovere, nasca dalla condizione stessa delle cose, dall'esser noi in società, dal conflitto dei diritti fra gli uomini, dall'utilità reciproca che hanno gli uomini a mantenere i propri impegni, i propri contratti (2). A ragioni di questo genere hanno ricorso l'Hobbes e lo Spinoza. Dice il primo: Voi desiderate vivere in società: logicamente voi desiderate i mezzi per questo fine: ma il contratto è uno di questi mezzi, dunque dovete rispettarlo. — Aggiunge il secondo: Colui che viola un contratto, è in contraddizione con se medesimo; giacchè vuole e non vuole in pari tempo vivere in società.

Fu però già notato da altri che la contraddizione è più apparente che reale. Essendo mia legge l'interesse, io non m'impegno che in vista del mio interesse maggiore: il giorno che il contratto più non mi soddisfa, lo rompo. La società, nel sistema utilitario non è un fine, ma un mezzo (3). Soggiungiamo pure che in tale dottrina vengono soppressi molti doveri che non riguardano punto la relazione tra uomo e uomo: che se *nella media dei casi* può coincidere colla vera dottrina morale, in casi speciali è immorale, come già osservammo: che difficilmente si potrà convincere chi ha la forza e l'occasione di operare contro il principio sociale ad attenersi ad esso, sicchè la nozione di diritto verrebbe a coincidere troppo facilmente con quella di forza e quella di dovere con quella di debolezza: che, infine, se si vuol mettere a moderatrice di questi conflitti la ragione, il principio morale viene a identificarsi con quello che dice: *Segui la ragione.*

---

(1) Fouillée, *Op. cit.*, p. 36-8 n.
(2) Ad es. il Dandolo (*Appunti di filosofia*, 3ª ediz., p. 376 e segg.).
(3) Fouillée, *Op. cit.*, p. 52-3.

Digitized by Google

7. *f) Sentimentalisti.* Questi filosofi mostrano d'aver compreso ch'è impossibile derivare il disinteresse dall'interesse, la Morale dall'egoismo. Ed hanno creduto, senza uscire dal soggetto, poterne trovare il principio nelle sue stesse facoltà.

Adamo Smith, avendo osservato il fenomeno della *simpatia*, credette poter con esso stabilire il principio della morale. La simpatia accompagna tutti i sentimenti: è impossibile assistere ad una scena di gioia o di dolore senza parteciparvi. E tutte le nostre azioni suscitano della simpatia negli altri uomini, o meglio le azioni buone suscitano simpatia, e le cattive antipatia. Perciò lo Smith propose il principio morale: *Opera sempre in modo da suscitare la più gran simpatia nel più gran numero di spettatori.* Ma poichè s'avvide che il numero non sarebbe sempre un criterio giusto, giacchè Socrate, ad esempio, quantunque non simpatico alla maggioranza de' suoi concittadini, aveva tuttavia ragione contro di essi, lo modificò in modo che il fine delle azioni umane fosse di suscitare la simpatia d'uno *spettatore imparziale.*

Ma sebbene sia vero che in generale siamo sensibili alla simpatia ed a quello che si chiama l'*onore*, non si può tuttavia innalzare tale simpatia alla dignità di supremo principio della Morale. Quale autorità, quale obbligazione può aver mai essa? Quale moralità intrinseca? Spesso la morale ci obbliga invece a combattere pregiudizi che sono simpatici all'universalità. E dove trovare lo spettatore imparziale? E con qual criterio lo giudicheremo imparziale? E qual criterio avrà esso per giudicarci imparzialmente? E qual obbligo abbiamo noi di sottostare al suo giudizio? Lo spettatore vivente, non astratto, è un uomo che simpatizza coi sentimenti che è disposto a partecipare, buoni se buono, malvagi se malvagio. Come mai i suoi sentimenti saranno regola suprema dei nostri?

Riccardo Cumberland pose il principio della Morale

Digitized by Google

nella φιλανθρωπία o benevolenza sociale e universale (1), lo Shaftesbury, l'Hutcheson e il Mackintosch lo pongono nel *senso morale;* il Reid e lo Stewart in una *facoltà morale* (2). Questa *Morale sentimentale* fu anche la Morale di Rousseau, dell'Herder, del Jacobi, di Madama di Staël, ecc.

---

(1) Riccardo Cumberland, vescovo di Peterborough, pose come principio della sua Morale (*De Legibus naturae*, § IX) che ognuno deve cercare il bene generale il quale coincide sempre col proprio, come l'istinto della conservazione e l'istinto della riproduzione sono identici nell'origine. Così l'egoismo non è il solo istinto fondamentale, ma anche la benevolenza, la quale è naturalmente necessaria, giacchè la più semplice esistenza trae con sè una qualche benevolenza, quand'anche involontaria. In qualche modo la sua dottrina si riattacca dunque a quella dei positivisti e degli utilitaristi (Cfr. Frank Spaulding, *Richard Cumberland als Begründer der Englischen Ethik*, Leipzig, 1894).

(2) Prima della scuola scozzese, David Hume era passato dall'utilitarismo associazionista al sentimentalismo. Nel suo *Treatise on human nature* aveva cercato di dimostrare che i sentimenti altruisti sono acquisiti in virtù delle leggi dell'associazione e sono un fenomeno complesso i cui elementi semplici si riducono a sentimenti di piacere individuale. Qui l'Hume nega che si possa aver amore pel genere umano indipendentemente da un interesse o da un rapporto con noi. « È vero, dic'egli, che non vi ha creatura umana, neppure creatura sensibile, il cui bene o male non ci impressioni, in qualche misura, se noi ne siamo testimoni, o se ci è presentato con vivi colori; ma questo deriva unicamente dalla simpatia e non dà la prova d'un'affezione universale pel genere umano » (t. II, book III, parte II, sect. I) — Invece nella *Ricerca sui principi della Morale* (*An Inquiry concerning the principles of Morals*) le leggi dell'associazione vengono lasciate in disparte, si dà la simpatia come sentimento originario della nostra costituzione mentale (*from the original frame of our temper*), e insieme coll'origine associazionista della simpatia è scomparsa l'impossibilità di quest'affezione universale. « Un'infinità di esempi, dice egli, provano che esiste nella natura umana una *benevolenza generale*, senza che alcun interesse *reale* ci attacchi all'oggetto di quest'affezione. E pare difficile spiegare come un interesse *immaginario*, conosciuto e confessato tale, possa esser l'origine di una passione o di una emozione. Nessuna ipotesi soddisfacente di questo genere è stata ancora messa fuori, e non vi ha la più piccola probabilità che la sagacia umana debba essere un giorno più felice in questa ricerca. » Evidentemente qui è sconfessata e rifiutata dall'Hume la sua psicologia delle passioni e la Morale utilitaria esposta anteriormente nel secondo e terzo libro del suo *Trattato*.

Digitized by Google

Però, se è vero, psicologicamente parlando, che l'azione buona reca con sè la soddisfazione della coscienza morale, che può intendersi per questo senso e facoltà morale; tuttavia è anche vero che questa, senza una legge superiore, non ha autorità veruna di obbligarci. Se ci restringiamo alla soddisfazione di una nostra facoltà soggettiva, piacere per piacere ognuno è libero di preferire quello che più gli gradisce, e nessuno è obbligato di preferire un piacere mediocre ad un piacere che vivamente lo attrae e lo impressiona. Inoltre, il senso morale varia colle persone, e una stessa azione all'uno piace all'altro no. La Morale, in questa dottrina, non potrebbe essere che un catalogo di impressioni variabili e spesso contradditorie dell'umanità. E mettiamo anche che per lo più gli uomini abbiano date tendenze morali, e tendano ad agire in un dato modo; non si potrà mai da questo concludere ch'essi *debbano* agire così.

8. *g*) *Altri soggettivisti.* Emmanuele Kant, siccome ci è già noto da quel che s'è visto in *Psicologia* ed anche nel presente volume, stabilì nel campo della Morale quell'*aliquid inconcussum* che non aveva potuto trovare nel campo della speculazione. Egli ammise unico noumeno raggiunto dalla ragione pratica (in mezzo ai fenomeni nei quali soltanto s'aggira la ragion pura) la legge del dovere, da cui pure trae la conclusione dell'esistenza della libertà. E come la libertà egli aveva posta nel carattere intelligibile e trascendente il mondo sensibile, così ivi eziandio collocò la legge suprema della Morale. Anzi, secondo lui, la volontà in quanto trascende il mondo dei fenomeni non solo è libera, ma è autonoma, è assoluta, è fine, è la stessa legge morale di sè medesima. Onde quegli imperativi suoi conosciuti: *Opera in guisa, da riguardare sempre la natura umana, sia in te che in ogni altro, come avente ragione di fine, e non mai come mezzo. — Opera in modo, come se la norma delle tue azioni dovesse divenire legge universale.*

Digitized by Google

Noi già abbiamo veduto quanto poca solidità abbia la dottrina morale del Kant, dato il suo soggettivismo teorico. In modo speciale ora possiamo osservare che, sebbene in qualche modo possa esser vero che la volontà è resa autonoma e morale appunto in quanto vive nel mondo intellettivo, tuttavia la confusione del Kant tra il soggetto e l'oggetto toglie ogni valore, quando ne avesse, alla sua legge morale. Se la dignità, la finalità, l'autonomia, la moralità dell'uomo gli viene senza dubbio dalla sua costituzione intellettuale, nondimeno è sempre accuratamente da distinguersi l'oggetto, la legge assoluta, la luce divina, dal soggetto che l'intuisce e ne partecipa. Noi possiamo ammettere l'autonomia morale dell'umano volere, nel senso che la legge morale non sia qualche cosa di estraneo al volere stesso, ma si quello stesso oggetto essenziale che pone in atto la natura dell'intelligenza e della volontà: non però nel senso che confonde quest'oggetto col soggetto medesimo.

Da tal confusione deriva che la legge morale, per il Kant, perde l'elemento essenziale dell'obbligazione, ed egli si trova a dover imporre il rispetto *alla legge per la legge*, senza nessun fondamento razionale, il che è un puro formalismo. La sua è una Morale formale soltanto.

Così è ben vero che l'universalità è un carattere della legge morale, giacchè chi fa il male non amerebbe che lo facessero gli altri, chi inganna non vuol essere ingannato, mentre il bene è tale che ognuno facendolo desidera sia fatto e siagli reso pur dagli altri: sicchè il detto popolare *non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te (quod tibi non vis alteri ne facias)* e viceversa, combina appunto colla seconda delle due formole kantiane (1). Tuttavia, questo carattere non è suf-

(1) Questa massima che indica il fatto morale, ma, così isolata, non può comandarlo, è con ben altra autorità che la Kantiana, nel Vangelo: *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis* (*Matth.* VII, 12).

Digitized by Google

ficiente a stabilire i fondamenti di un vero principio morale, giacchè manca il carattere dell' autorevolezza e dell'assolutezza obbligatoria. Il quale manca pure all'altra massima che dice di rispettare come fine la persona umana, di compiere e perfezionare l'umana persona: *Esto vir.* Certamente la persona umana ha ragione di fine, nobilitata com'è nella sua natura dalla presenza dell'oggetto assoluto e divino. Nondimeno, per la confusione che il Kant fa continuamente tra l'oggetto e il soggetto, questo principio morale perde la sua autorità. E del resto sarebbe ancora troppo indeterminato.

Da questo difetto soggettivistico sono pure macchiati altri principi che tuttavia si avvicinano molto al principio morale. Per esempio il principio *Perfice te ipsum* o *perfeziona te stesso* che il Wolf così esprime: *Quae te statumque tuum perfectiorem efficiunt, facito; ea autem quae te statumque tuum reddunt imperfectum caveto* (1). Poichè, se si parla della perfezione generale dell'uomo, nè si vede perchè essa abbia in sè moralità, nè perchè l'uomo sia obbligato a perfezionarsi; e se si parla della perfezione morale, è ben vero ch'essa non risulta da una maniera soggettiva di riguardar se stesso, bensì dal bene oggettivo; ma nondimeno l'attenzione si ferma all'effetto e conseguenza della Morale, non già all'essenza medesima di essa e quindi non può vedere in essa il principio supremo coi caratteri da noi enumerati.

Lo stesso dicasi dell'altro principio *Rationis lumen sequere* ossia *segui il lume di ragione:* poichè con esso non si esprime se questo lume sia oggettivo e perciò obbligatorio, e che cosa tal lume ci additi.

9. *B*) Passiamo ai sistemi oggettivi che mettono la forza obbligante del principio morale in qualche cosa

(1) *Institut. juris naturae et gent.*, p. I, c. 2, § 43. — Principio approvato dal Jouffroy (*Droit nat.* leç. I-II) dal Damiron (*Moral*, Pref., XI e segg.) e dall'Ahrens (*Corso di diritto naturale*, t. I, parte gen., c. II, § I, p. 169. Milano, 1857). Trovasi anche in Platone ed Aristotele.

Digitized by Google

di estraneo e superiore a noi, che l'intelligenza riceve non produce.

α) *Ontologisti* e *teologi*. Abbiamo anzitutto coloro che fecero consistere la suprema legge morale nel conformarsi alla volontà di un legislatore superiore, il quale per alcuni è Dio, la cui volontà o è conosciuta immediatamente come oggetto dell'intelligenza (*ontologisti:* Malebranche, Gioberti, ecc.), o è conosciuta semplicemente come legge positiva (alcuni *teologi*, onde questa fu detta *Morale teologica*). Ma lasciando gli ontologisti, per questi teologi possiamo osservare che la legge positiva deve passare per le vie dell'intelligenza, ed allora non è legge suprema per noi, poichè la verità che illumina e regge la nostra vita intellettuale è pure il principio che ci fa obbedienti ai precetti divini: *principium verborum tuorum veritas* (1).

β) *Legisti*. Per alcuni, invece, e con più scapito, questo legislatore superiore è l'autorità umana, o dei principi e legislatori civili (Cocceio, Seldenio, Puffendorf (2)); o dei popoli, come vogliono i demagoghi moderni. Ma già Cicerone aveva detto *stultissimum* un tal giudizio, cioè *existimare omnia justa esse, quae scita sint in populorum statutis aut legibus* (3), poichè nelle consuetudini popolari ce ne sono sovente delle disoneste o malvagie, e il rispondere che si devono solo seguire le buone è un uscire dal sistema e porre la legge assai più alto.

γ) *Altri e migliori oggettivisti*. Più veramente oggettivisti son quelli che posero l'imperativo morale in una legge intrinseca e proveniente dalla natura stessa delle

---

(1) *Ps.* 118. — Questo sia detto, ad es., contro il Martini (*De Lege naturali, positiones in usum Auditorii Vindobonensis*, Viennae Austriae, 1767, c. III.)

(2) Il Puffendorf pone eziandio per principio morale *cuilibet homini colendam et servandam esse societatem* (*De jure nat. et gent.*, l. II, c. III, § 15 e segg.) già ammesso dal Grozio (*De jure belli et pacis*, Proleg.) che s'identifica facilmente con l'utilitarismo altruistico ed umanitario di cui già s'è parlato.

(3) *De legib.*, n. 42.

Digitized by Google

cose, esprimendo il vero principio ma vagamente e indirettamente per qualche sua relazione piuttosto che nel suo concetto chiaro ed esplicito.

Così il già citato *Segui il lume di ragione*, se si considera un tal lume come oggettivo è vero, ma indeterminato: in che cosa devo seguirlo?

Parimente è vero il principio che sulle orme di S. Agostino stabilì il dottissimo Gerdil in questo modo: *Noi dobbiamo conservare in tutte le nostre operazioni i naturali rapporti di convenienza che esistono fra le cose* (1); espresso anche dal Finetti colle semplici parole: *Serva ordinem* (2). Ma, oltrecchè questo principio non dice in che modo e con qual atto l'ordine deve conservarsi, nè esprime quali sieno i doveri nostri verso ciascuna cosa considerata in sè, astrazion fatta da tutte le altre, possiamo sempre domandare — qual è il primo rapporto che passa fra tutte le cose e dal quale gli altri scaturiscono? Evidentemente è l'essere, l'entità, che ognuna partecipa in maggiore o minor grado, derivandone la propria maggiore o minore dignità e perfezione. — La *bellezza* che nella virtù descrive frequentemente Platone (3)

(1) Card. Sig. Gerdil, *Principes métaphysiques de la Morale chrétienne* e *Dissertazione sull'origine del senso morale* — *Opere*, t. II dell'ediz. romana.

(2) *De principiis juris naturae et gentium*, t. III, l. 7. c. 6.

(3) Oggi questa dottrina platonica vien ripigliata dall'*esteticismo*, per cui la moralità consiste nella bellezza dell'anima umana, nell'armonia delle sue facoltà e della vita. L'uomo deve proporsi un ideale nobile e grande, una generosità altiera e calma. La sua vita dev'essere un bel poema, un tutto armonico e proporzionato, una bella musica, una bella opera d'arte. Ogni bassezza e meschinità dev'esserne bandita. — Come parlando della vera utilità abbiamo accennato ch'essa non può scompagnarsi, in fondo, dalla Morale, così possiam dire della vera bellezza. Ciò che è morale non può esser che bello. Ma spesso molte cose che appariscono belle non sono morali, e potremmo applicare quel detto francese: *C'est beau, mais ce n'est pas la guerre*, anche alla moralità. *C'est beau, mais ce n'est pas la Morale.* Del resto non si vede come la bellezza possa essere obbligatoria, altro che cadendo nella teoria dei sentimentalisti. La bellezza è un ideale che attira, non è un imperativo che obbliga.

Digitized by Google

e la *convenienza* fra le cose, nella quale pure gli Stoici riponevano l'onestà, son soggette alle stesse osservazioni. Similmente il principio posto dal Vico *nell'ordine della mente divina* (1).

Così pure il principio del Wollaston: *Segui la verità reale* (2) non dice come seguirla, e mostra di non tener conto che i reali non giungono a noi se non per l'intelligenza illuminata dalla verità ideale.

Anche il sublime principio pitagorico e platonico dell'ὁμολογία πρὸς τὸ θεῖον che il Rheinard formula *Imita Dio conformando la vita a' suoi attributi* (3), e corrisponde all'evangelico *Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste* (*Matth.*, V, 48) non è, come principio scientifico, nè evidente, nè supremo, poichè si può domandar la ragione e il modo di quest'obbligo.

Parimente l'altro precetto evangelico: *Ama Dio sopra ogni cosa ed il prossimo come te stesso* è primo e nuovo di legge positiva, ma non supremo come pretende l'Heineccio (4), perchè qualora se ne chiegga la ragione si vede che bisogna risalire al principio dell'amore all'essere conosciuto, come già fu spiegato.

E nemmeno il principio scritturale *Declina a malo et fac bonum* (*Ps.*, XXX, 15), comunemente addottato dai moralisti cristiani, e tanto vicino al vero, non esprime l'atto personale con cui si opera la moralità, non dichiara qual sia la natura del bene e del male, non è ammissibile come supremo, perchè prima del bene si

(1) *De uno universi juris principio*, ecc.

(2) *Ebauche de la religion naturelle*, La Haie, 1726. — Il Jouffroy obbiettava al Wollaston: « Se io do dell'arsenico ad uno per avvelenarlo, io rispetto le leggi che presiedono alle proprietà dell'arsenico, rispetto la verità reale » (Fouillée, *Op. cit.*, p. 53). Si può rispondere facilmente che con ciò non rispetto la natura dell'uomo, la sua vita, non lo riconosco qual è veramente, inviolabile al pari di me. Ma questo suppone però sempre che il principio morale sia di rispettar l'essere qual egli è, e quale noi lo conosciamo coll'intelligenza, come si dice più avanti.

(3) *Système de la Morale chrétienne*, t. I, § 55.

(4) *Elem. juris nat. et gent.*, l. I, c. 3, § 77 e segg.

Digitized by Google

concepisce l'*ente* e poi con un atto di riconoscimento pratico lo si giudica *bene* e però da realizzarsi.

10. Quindi, conforme a tutto quello che abbiam detto intorno al bene morale, il supremo principio della moralità è questo: RICONOSCI PRATICAMENTE E NELL' ORDINE SUO L'ESSERE CHE CONOSCI SPECULATIVAMENTE. — *Riconosci praticamente,* con un *giudizio (riflesso) pratico* a cui conseguono gli altri atti fino all'azione esterna. *L'essere,* perciò specialmente gli enti intelligenti, l'uomo e Dio. *Nell'ordine suo,* cioè secondo le esigenze, l'ordine che esso ci manifesta: il corpo dell'uomo in ordine all'intelligenza, l'intelligenza in ordine alla volontà morale, ecc. (1).

Questo principio è *supremo,* perchè derivato immediatamente dall'oggetto ideale, l'essere, sopra del quale non c'è altro principio per la nostra natura intellettuale e volitiva.

È *universalissimo,* perchè non vi può esser atto morale senza di esso, come apparisce dalla natura del bene morale.

È *evidente,* perchè scaturisce dal lume intellettivo, fonte di ogni evidenza.

È *obbligatorio,* perchè l'oggetto ideale, come già s'è detto, ci si presenta con carattere di assoluto, eterno, divino, superiore incommensurabilmente ad ogni intelligenza finita, e da cui ogni intelligenza creata dipende nella sua esistenza e nelle sue operazioni tutte. L'obbligazione che ci mostra in sè è tanta, ch'è un nulla in suo confronto ogni contingente, e dovrebbe dirsi al contrario delle dodici tavole: *Pereat mundus et fiat justitia* (2).

---

(1) È certo dovuto a un concetto oggettivo della moralità e dell'obbligazione, che la parola *ordine* e i suoi derivati sia passata anche a significare *comando*. L'*ordine*, in questo secondo senso, sarebbe l'obbligazione di conservar l'*ordine* nel primo senso.

(2) Questo si dice, ben inteso, per far risaltare l'assolutezza della giustizia di fronte alla relatività del mondo creato. Del resto è certo che l'adempimento della giustizia per parte di tutti gl' intelligenti si ri-

Digitized by Google

Il Kant distingueva appunto l'*imperativo ipotetico* e l'*imperativo categorico.* Un comando ipotetico sarebbe quello subordinato ad una condizione espressa o sottintesa, la quale però non è obbligatoria. Per esempio si può dire ad un mercante: « Tu non devi ingannar la tua clientela, se non vuoi perderla » e ad un ubbriacone: « Tu devi esser temperante se vuoi conservare la salute. » Questi, che sono gl'imperativi della Morale utilitaria, sono imperativi ipotetici. Possono essere utili nella pratica dell'educazione, e si può sopra di essi erigere un edificio di precetti e di scienza, come quella del geometra che dice: « Se voi volete misurare un triangolo le regole sono le seguenti. » Il geometra può fermarsi qui e l'uomo rozzo anche. Ma la vera Morale non vi si può fermare, perchè non trova terreno solido per la obbligazione. Difatti il mercante può rispondere: « A me non importa perdere la clientela, purchè prima riesca ad arricchirmi. » E l'ubbriacone: « A me non importa abbreviarmi la vita, purchè il tempo ch'io vivo mi scorra piacevole. » Il nostro imperativo, all'incontro, è *categorico:* esso dice all'uno: « Tu non *devi* ingannare » ed all'altro: « Tu non *devi* ubbriacarti » ma non in modo assoluto e senza condizione. Parrebbe che la condizione

---

solve in un amore universale dell'essere e dell'ordine suo, ch'è la condizione più favorevole alla sua conservazione e perfezionamento. Scrive egregiamente A. Rosmini: « Il *salus populi suprema lex esto* è veramente la formula più breve che esprime lo stato della Morale e della società pagana. A quella formola la Morale e la società cristiana contrappone quest'altra: *Percat mundus et fiat iustitia.* La giustizia in quest'ultima è signora del mondo; nella prima il mondo è signore della giustizia. La giustizia tostochè è assuddìtata è perita: *il mondo tostochè è assuddìtato alla giustizia è salvato* » (*Filosofia della Morale*, Intra, Bertolotti, 1867, vol. I, p. 454 n.) Nella parte seconda di questo volume, ch'è intitolata *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della Morale* è in disteso la discussione e confutazione che dei vari sistemi abbiam fatto noi, almeno per quelli ch'erano noti al tempo del Rosmini. Un altro luogo in cui egli fa brevemente ma succosamente tale critica è nella *Filosofia del Diritto*, vol. I, *Sistema morale.*

Digitized by Google

ci fosse sottintesa e fosse questa: *se vuoi esser giusto, se vuoi esser buono.* In realtà non è, perchè l'esser giusto, o l'esser buono, non costituisce una condizione del dovere, ma è appunto il dovere stesso, impostoci dalla necessità dell'essere manifesto alla nostra intelligenza. Astraendo dalla legge morale, la legge positiva è un imperativo ipotetico: « fa questo, se non vuoi incorrere nella pena. » Colla legge morale tale imperativo diventa: « fa questo, se vuoi esser giusto. » La legge morale sola è *imperativo categorico* giacchè dice: « fa il dovere, perchè devi farlo. » Il nostro principio mostra appunto l'obbligazione intrinseca della legge morale.

In questo modo evitiamo l'errore dei filosofi che pongono l'imperativo morale negli elementi soggettivi annoverati da noi nella prima classe, ed il fare vago e indeterminato dei filosofi della seconda.

Il nostro principio esprime chiaramente in primo luogo il *soggetto,* l'uomo, l'ente intelligente o meglio la sua volontà e libertà: in secondo luogo la *legge,* l'oggetto, l'essere: in terzo luogo la natura dell'atto con cui il soggetto si conforma all'oggetto.

11. Da ciò risulta che il principio supremo della Morale presuppone, come aveva ben visto il Kant, l'esistenza della libertà di cui è una prova indiretta. Nel caso in cui noi fossimo passivamente il teatro dei nostri fenomeni e che gli atti nostri corrispondessero o non corrispondessero necessariamente alla legge dell'essere conosciuto, noi ci troveremmo nella condizione di un fisiologo che, conoscendo la legge della digestione, digerisce bene o male, senza che egli si creda in coscienza obbligato a digerir bene (1). La libertà è dunque un postulato, come diceva il Kant, della moralità. Senza di essa

(1) Non s'è parlato dei principî morali del trascendentalismo germanico (Fichte, Schelling, Hegel), nè di quelli più moderni del Paulsen (*System der Ethik*) e del Wundt (*System der Philosophie*) che sono un *quid medium* tra il trascendentalismo ed il positivismo, e pongono come una tendenza al bene l'originaria natura dell'essere, perchè sono tutte dottrine panteistiche e nel panteismo non ci può essere *libertà*, nè quindi *dovere.*

Digitized by Google

ci può essere il bene sensibile e il bene intellettuale, non il bene morale: ci può essere il piacere e la scienza, non già la virtù, o tutt'al più essa può essere, secondo l'ha detta il Taine, un prodotto naturale come lo zucchero e il vetriolo. Un tal mondo sarebbe completamente *amorale*.

Similmente, il principio supremo della Morale presuppone l'ottimismo cosmico, quale l'abbiam dimostrato nella *Teodicea*. Il pessimismo, togliendo l'identità tra l'essere e il bene, sostenendo anzi che l'essere è il male, cangia radicalmente tutta la moralità. Noi saremmo in una suprema ed essenziale contraddizione, perchè obbligati dalla legge dell'intelligenza ad amare l'essere, che la coscienza filosofica ci spinge ad aborrire.

Così si scorge che la Morale non può essere *indipendente* come hanno preteso alcuni moderni. Possiamo ammettere una Morale naturale indipendente dalla religione positiva, come anche i cattolici ancor più dei protestanti sogliono ammettere; perchè l'uomo, con ciò stesso ch'è uomo, ha la sua legge naturale nel lume dell'intelligenza e colla riflessione può cavarne i doveri che ne derivano. Ma non possiamo accordare che la Morale sia indipendente dalla filosofia, o come dicono, dalla Metafisica. La libertà e l'ottimismo sono suoi presupposti e questi sono oggetto di discussione filosofica. Il credere che alla Morale sia indifferente che l'uomo sia libero e che il mondo abbia uno scopo è una disumana illusione (1). Il credere che basti la conoscenza psicologica

(1) Il Vacherot scrive appunto: « Que l'univers se developpe ou non selon un plan conçu par la pensée divine, qu'il marche ou non vers un but fixé par la main divine, *qu'importe à la Morale ?* Que le monde soit l'oeuvre d'un Dieu bon ou d'un mauvais génie, qu'il soit gouverné par une providence ou livré à la fatalité, l'homme n'en a pas moins sa nature propre, sa fin, sa loi, son droit et son devoir, tous points qu'il appartient à la psychologie et à la Morale seules de fixer » (Vacherot, *Essais de philosophie critique*, p. 320). L'insostenibilità di questa pretesa è ben dimostrata dal Fouillée (*Op. cit.*, p. 74).

Digitized by Google

della natura umana come *fatto,* per ricavarne il concetto del dovere senza ricorrere alla Metafisica, è un'altra illusione (1). Il dovere è più che un *fatto,* è una necessità assoluta: ciò che *deve essere* è assai più di ciò che *è.* E questa necessità, che non è obbedita necessariamente, ma liberamente, deve giustificarsi dalla ragione. E del resto, anche i fatti, anche l'esperienza che li studia, anche la psicologia che li ricerca, hanno bisogno, come s'è visto nei volumi precedenti, di basi metafisiche.

Perciò, pure, manca di consistenza scientifica quella Morale che si suol dire la Morale dei galantuomini, e che vorrebbe eliminare dalla sua trattazione ogni questione più alta, accettando il dovere e la libertà come semplici postulati indiscutibili. È questo un tentativo generoso forse, ma certo illusorio, appunto perchè poco filosofico e poco critico. Nessun'autorità, nessuna imposizione potrà fare che l'uomo, il cui primo dovere è d'esser ragionevole, rinunzi a cercare la ragione per cui egli è obbligato alla legge del dovere spesso in duro contrasto con quella del piacere.

In un libro recente di un colto e giovane professore, dopo un erudito ma non sempre comprensivo esame della Morale spiritualista del Rosmini e positivista dello Spencer, si viene a concludere che la scienza non può dimostrare l'*obbligazione,* fondamento del dovere, e non le resta perciò che rimettersene alla religione (2). Perchè? Perchè

(1) « Une fois la nature humaine connue par l'observation et l'analyse, vous en déduirez la fin, le bien, la loi de l'homme par conséquent; car la notion du bien entraîne forcément l'idée d'obligation, de devoir et de loi pour la volonté. Tout revient donc à connaître l'homme » Vacherot, *Op. cit.,* p. 319). Ciò è anche vero, a patto che lo studio dell'uomo non si riduca ad una psicologia arbitrariamente dimezzata, che si arresti davanti a conclusioni razionali quando queste non piacciano colla scusa di non volerne sapere di metafisica.

(2) Giovanni Vidari, *Rosmini e Spencer, studio espositivo-critico di filosofia morale,* Milano, Hoepli, 1899. (Opera premiata al Concorso Ravizza).

Digitized by Google

si prende la scienza nel senso arbitrario che la restringe entro la cerchia angusta dell'empirismo; e non si vuol ammettere il lume oggettivo, assoluto, divino, che risplende nell'intelligenza umana. Senza di questa luce eterna è certo che non si guarentiscono più nè i principî supremi della ragione, nè il criterio della verità, nè il fondamento della moralità. È appunto ciò che andiamo dimostrando in tutto il presente *Corso di filosofia*. Lo scetticismo nella scienza e nella Morale è la conseguenza logica del soggettivismo: nè vale a salvarsene l'appello alla religione, cui si è sottratta la base indispensabile, la *razionalità*. Forse si dirà: « Noi dobbiamo proclamare la verità, qualunque siano le sue conseguenze per l'uomo. La verità s'impone e noi siamo obbligati di riconoscerla qual'è! » Ebbene, tale risposta, oltre essere una contraddizione che viene a dire « Noi siamo *obbligati* a non riconoscere l'*obbligazione* » (1) è anche una confutazione di tutta la falsa dottrina premessa, ed una preziosa confessione in conferma della vera. Giacchè si viene ad ammettere che la verità esiste; che noi la conosciamo colla nostra intelligenza; ch'essa è assoluta e superiore alla natura umana; e che il dovere, l'obbligazione nostra, è appunto di riconoscere e proclamare la verità. Che è precisamente quanto esprime il principio supremo della Morale che abbiamo esposto nella presente lezione.

---

(1) La fine osservazione è del Secretan contro una tesi analoga della *Revue scientifique* (15 nov. 1884, p. 631). — Cfr. Naville, *Op. cit.*, p. 45.

Digitized by Google

LEZIONE XI

La coscienza morale.

Coscienza morale e sua definizione. — 2. Se sia un elemento del bene morale: se sia un *giudizio pratico*. — 3. Distinzioni varie della coscienza. Osservazioni e regole. — 4. *Stato di dubbio* e questione relativa. — 5. Norma universalissima per lo stato morale: *actus hominis* ed *actus humani*: atto esterno ed interno. — 6. Le circostanze: *finis operis* e *finis operantis*. — 7. Regole. — 8. Conclusione dell'*Etica generale*.

1. La riflessione nostra intellettiva è un'operazione con cui la mente rivolge la sua attenzione sopra se stessa, sopra i suoi atti tutti di sentire, d'intendere, di volere, e li viene a conoscere a sua volta, li esamina nei loro principî, nei loro termini, nei loro obbietti, giudicandoli per quello che sono. Con quest'operazione la mente si fa presente ad essi e quasi loro compagna, li avverte distintamente e se ne forma ciò che dicesi la *consapevolezza* o *coscienza*.

Ciò avviene per gli atti morali, buoni o cattivi, allo stesso modo che per tutti gli altri atti, e così nasce la *coscienza morale*, la quale potrebbe chiamarsi anche semplicemente *coscienza* qualora si riserbasse la parola *consapevolezza* a denotare ciò che altri appella *coscienza psicologica*, vale a dire quella coscienza che riguarda tutti i rimanenti atti dell'anima (1).

(1) Sulla natura della coscienza e sui due suoi significati psicologico e morale vedasi *Psicologia*, lez. XVIII, p. 263 e segg.

Digitized by Google

La coscienza morale pertanto si rivolge agli atti morali in quanto tali, siano essi compiuti realmente, siano semplicemente immaginati o supposti, e considerandoli in relazione colla legge conosciuta direttamente dall'intelletto giudica se sono ad essa conformi ovvero disformi. Si può quindi definire: *un giudizio speculativo (riflesso) per cui giudichiamo della bontà o malizia delle nostre azioni comparandole colla legge conosciuta direttamente.* Anzi, poichè sappiamo consistere l'atto morale in un *giudizio pratico,* potremmo con una formola semplicissima, che già venne da noi accennata, esprimere la coscienza morale così: *Un giudizio speculativo portato sopra un nostro giudizio pratico.*

2. Dal detto si scorge subito che, come ogni consapevolezza in generale suppone sempre l'azione di cui si è consapevoli, così la coscienza morale non entra essa stessa a far parte dell'atto morale ma lo suppone e le sussegue, almeno quale atto immaginato. Ogni atto, anche d'intelligenza, è di per sè incognito a se stesso: per esser conosciuto deve diventar oggetto di un altro atto che si riflette sopra di lui e termina in esso (1). Per questo, altro è il giudizio pratico, l'atto che opera la moralità, altro è il giudizio speculativo che riguarda e considera la qualità buona o malvagia del giudizio pratico.

La coscienza non può aversi senza l'atto morale, ma viceversa l'atto morale può essere senza coscienza giacchè questa non ne è punto un elemento. E infatti: benchè nella vita dell'uomo già sviluppato, all'atto morale, specialmente se malvagio e molto, si accompagni e sovrapponga in genere l'atto della coscienza; tuttavia avviene che molti atti morali (massime se quel grado di riflessione più alta necessario alla coscienza non si è ancor svolto) vadano privi di essa: come ad esempio gli atti che, ponendosi per mera abitudine, ci passano inavvertiti.

(1) Cfr. *Psicol.*, lez. XVIII, p. 266 e segg.

Digitized by Google

Contro quelli che fanno della coscienza un elemento del bene morale possiamo recare eziandio le seguenti osservazioni. L'atto con cui si forma e dirige la coscienza può esser buono o cattivo moralmente; ora, se per costituire la sua moralità ci volesse anche qui un atto di coscienza, di coscienza in coscienza si andrebbe all'infinito.

Ancora: come abbiam visto che tutti in generale gli atti della volontà e personalità umana rivestono qualche carattere morale buono o reo, ne segue che moltissimi fra essi, non venendo certamente avvertiti, hanno moralità ma non coscienza. E se tutti dovessero essere avvertiti, o gli atti di coscienza, con cui si avvertono sono pur avvertiti a lor volta e così si va *in infinitum;* o non sono avvertiti e tuttavia son morali, ed allora si dà moralità senza coscienza. D'altronde, l'atto della coscienza per formarsi richiede uno stimolo opportuno: chè nessuna potenza esce a' suoi atti se non opportunamente stimolata. E tali stimoli opportuni non ci possono essere sempre, anche quando vi sia l'atto morale.

La coscienza è da molti ritenuta un elemento del bene morale forse perchè la confondono colla cognizione della legge senza la quale certamente il bene morale non può essere; ovvero con quei dettami derivati dalla legge morale ed adattati alle azioni più particolari, i quali costituiscono la cosidetta *sinderesi.*

In una simile confusione cadono gli scrittori che appellano la coscienza un *giudizio pratico,* prendendo questa dizione in un significato troppo largo: non per esprimere qualche cosa di attivo o di appartenente all'azione, che è il vero e proprio senso delle parole; ma per denotare qualche cosa che si riferisce all'azione, qualche cosa che all'azione è ordinato. In quest'ultimo significato si disse anche *filosofia pratica* invece di dire *filosofia morale,* volendo significare che i dettami di questa filosofia si riferivano alle azioni, erano ordinati a regolare le azioni umane. Ora è evidente che qualsiasi insegnamento di morale filosofia non è più che una verità speculativa in se

Digitized by Google

stesso, che non ha niente di comune coll'azione: è cosa che appartiene all'ordine delle *idee*, come tutte le altre verità di qualunque sorta, mentre *le azioni* all'opposto non appartengono all'ordine delle idee, ma a quello dei fatti reali. Parimente il giudizio della coscienza, supponendo già l'atto morale eseguito e non riguardandolo se non quale è in sè medesimo, non è un giudizio pratico ma un giudizio speculativo.

3. La coscienza distinguesi riguardo:

- al *tempo*:
  - *antecedente* . . quando va innanzi all'atto morale, benchè non al suo concetto
  - *concomitante* . » si accompagna » »
  - *conseguente* . . » segue » »
- alla *verità*:
  - *vera* . . . . quando il giudizio dice la cosa com'è, secondo verità
  - *falsa* . . . o *invincibilmente erronea*... ossia erronea incolpevolmente
  - *falsa* . . . o *vincibilmente erronea*... ossia erronea colpevolmente
- alla *convinzione*:
  - *certa* . . . . . quando è accompagnata da certezza
  - *probabile* . . . » » » » probabilità
  - *dubbia* . . . . . » » » » dubbio (1)

Propriamente parlando non si dà una vera coscienza *antecedente*, perchè, come abbiam dimostrato, la coscienza suppone già l'atto morale e ad esso sussegue. Ma spesso, anche prima di compiere l'atto morale realmente, anzi anche prima di deliberare di compierlo, ce ne viene innanzi alla mente il pensiero e per così dire il progetto, e fin d'allora giudichiamo della sua onestà. Questo giudizio è dunque in realtà sempre dopo il concetto dell'atto morale, ma quanto alla sua realizzazione può precederla o accompagnarla o seguirla.

La coscienza vera è da seguirsi: così pure la coscienza *invincibilmente erronea*, che ha luogo quando l'errore non si potè evitare da colui che lo commise non avendone

(1) Sul *dubbio*, la *probabilità* e la *certezza*, sull'*errore* e la *verità*, vedasi *Logica*, lez. XXII, XXIII e XXIV.

Digitized by Google

avuto ragionevolmente sospetto, e non dipende dalla stortura di sua volontà, o se pur v'ebbe qualche mala disposizione di volontà questa non fu attuale, ma abituale, necessaria e disconsentita: sicchè la volontà nel giudizio che portò, benchè in modo erroneo, non cercò che il vero. All'opposto la coscienza *vincibilmente erronea* è da rigettarsi, ed ha luogo quando mancano alcune delle addotte condizioni. Essa poi è detta or *rigida*, quando l'errore pende da una parte dichiarando illecito ciò che è lecito, *lassa* invece quando l'errore pende dall'altra e fa lecito l'illecito. Quest'ultima ricevette altri nomi ancora indicanti il vario stato generale, ma non determinanti il grado di malizia e di colpa. *Coscienza dormigliosa* o tarda a conoscere il vero: *coscienza stupida* o difficile a deplorare il male commesso; *coscienza cauteriata* o predicante l'errore ridotto in massima; *coscienza farisaica* gloriantesi dell'errore come se verità e disprezzando l'opposto.

La coscienza *certa* o è *vera* od *invincibilmente erronea*, nel qual caso la invincibilità dell'errore costituisce una specie di *certezza soggettiva* o, diciam meglio, di persuasione forte sebbene diversa dalla *certezza oggettiva* cui è necessaria la verità: perciò è da seguirsi pur essa. *Probabile* e *dubbia* non è propriamente la coscienza, perchè non c'è ancora giudizio pronunciato: meglio si direbbe *stato di dubbio e di probabilità:* la coscienza non è ancora formata, è da formarsi.

4. Se il dubbio riguarda un'azione che cade sotto la *legge positiva* soltanto, l'uomo è libero di operare finchè non è certa la legge e certamente promulgata, poichè la legge positiva propriamente suppone che quell'azione di per sè sia lecita (se no imperebbe ivi la legge naturale). Qui ha sua ragione quell'effato dei moralisti: *lex dubia non obligat*, o l'altro: *In dubio melior est conditio possidentis* giacchè *lex certa incertae praevalere debet.* In questo caso chi possiede prima è la libertà umana che può fare l'azione lecita, ne ha un diritto certo, e quindi

Digitized by Google

non gli si può togliere dalla legge positiva se questa non è certa e certamente conosciuta. — Ma se il dubbio riguarda un'azione che cade sotto la legge naturale che pronuncia *del bene o del male intrinseco*, l'uomo non può cimentarsi ad offenderla conoscendo la dignità suprema di lei, e quindi non deve operare finchè non sia tolto questo dubbio. Parliamo, ben inteso, di *male intrinseco* conosciuto come tale col lume di ragione; non di quel male intrinseco che può essere ignorato, perchè conseguenza lontana della legge naturale. Di quel primo soltanto diciamo che il dubbio non basta a toglierci l'obbligo di astenercene. Ad esempio, un cacciatore non può tirare in una direzione se è in dubbio vi sia un uomo od una fiera; nessuno può compiere un'azione se è in dubbio (ragionevole) di danneggiare o disonorare il prossimo: nessuno può fare un atto col dubbio ch'esso sia o no morale. In tal caso gli effati suddetti non sono applicabili. Se anche però volessero applicarsi quelle sentenze, potremmo dire: benissimo, *lex dubia non obligat*, ma un dettame certo della ragione, una legge certa, ci vieta di metterci a pericolo d'offendere la legge naturale: obbediamo dunque non più ad una legge dubbia, ma ad una legge certa: — *in dubio melior est conditio possidentis*, ma qui possiede la legge contro la libertà, perchè essa proibisce con legge certa di fare ciò che è disordine e male intrinseco o anche di mettersi a pericolo di farlo, giacchè questo mostrerebbe indifferenza e disprezzo contro la legge per sè essenzialmente rispettabile e quindi si avrebbe peccato non solo materiale ma anche formale (1). Tutto al contrario del caso in cui il dubbio cade sulla legge positiva; poichè contro di essa possiede la libertà, essendo l'azione certamente lecita in se stessa e non ancora resa estrinsecamente mala dalla legge positiva ch'è incerta.

(1) Rosmini, *Sul principio « la legge dubbia non obbliga »* ecc. Casale, Tip. A. Casuccio, 1850.

Uno dei più bei precetti di Zoroastro è il seguente: Nel dubbio se un'azione è buona o cattiva, astientene. — Porta XXX.

Digitized by Google

L'*ignorantia iuris* non è ammessa di solito nei tribunali civili, ma noi parliamo qui del tribunale della coscienza.

5. Dalle cose esposte fin qui si possono ricavare agevolmente le norme per giudicare la bontà o malizia delle nostre azioni e per conseguenza il nostro stato morale.

Norma universalissima è la seguente: « Il nostro stato morale è buono o reo secondochè la *persona* nostra, ossia il nostro soggetto intellettivo in quanto contiene un principio attivo supremo, ossia ancora la nostra volontà e libertà, è o no interamente ossequiosa alla legge. »

La moralità, conforme a quanto abbiam detto, consiste soltanto in quell'atto personale che pronuncia il giudizio pratico: questo è il vero atto umano, morale, meritorio o demeritorio. Gli atti delle potenze inferiori, siano o no comuni anche a quelle degli altri animali, per sè non rivestono moralità alcuna se non in quanto ne partecipano dagli atti personali e derivano da quelli. Nell'uomo bisogna sempre distinguere questa doppia classe di atti. Già da antico si dissero *actus humani* i primi ed *actus hominis* i secondi: noi per maggior chiarezza chiamiamo gli uni *atti personali*, gli altri *atti naturali*, non già perchè quelli non siano anche naturali e la volontà personale non entri come elemento nella natura umana, ma perchè questi son regolati in tutto e per tutto dalle leggi naturali necessitanti, a differenza degli altri che pur appartenendo alla natura umana sono però in dominio della persona che sovr'essa s'innalza, e da questa importantissima proprietà debbon essere denominati.

Si vede pure con ciò che il male o bene morale è per sè invisibile, come quello ch'è tutto interno e residente nell'atto elicito. Quando siavi piena e perfetta volontà solo mancando l'occasione di operare esternamente, l'atto esterno, anche se avvenga di eseguirlo, *per sè* e *formalmente* non aggiunge malizia o bontà all'atto interno. Quindi per la Morale tanto vale un buon desiderio efficace e veritiero nell'intenzione quanto il fatto stesso eseguito;

Digitized by Google

e viceversa un'azione malvagia, anche non posta in esecuzione, può rendere l'uomo immorale. Tuttavia *accidentalmente* l'atto esterno può aumentare la moralità dell'atto interno, sia rendendolo più diuturno ed intenso, sia producendo male o bene di soprappiù, quali verbigrazia il buono o cattivo esempio, ecc.

6. Interno ed esterno insieme, l'atto morale è compiuto.

Per giudicarne attentamente bisogna considerarlo in maniera totale e complessiva nella sua *sostanza* e nei suoi *accidenti.*

Ciascun atto morale ha in sè una o più qualità essenziali, per cui viene ad avere piuttosto una natura che un'altra e però si classifica piuttosto in una categoria che in un'altra, nominandosi ad esempio o elemosina, o furto, o assassinio od altro. Questa è ciò che diciamo *essenza sostanziale* o *sostanza.*

Ma nel realizzarsi, nel compiersi, specialmente nell'effettuazione esterna, viene a rivestirsi di molte *circostanze,* quasi di *accidenti,* che influiscono più o meno sulla sua moralità.

Di queste circostanze sogliono enumerarsene sette od otto contenute nel seguente versicolo:

Quis, quid, ubi, $\overset{quoties,\ per\ quos,}{quibus\ auxiliis,}$ *cur, quomodo, quando.*

Il *quis* designa la *causa efficiente,* la volontà libera, la persona, che nel caso concreto può essere rivestita di caratteri tali da aumentare e diminuire notevolmente la moralità dell'atto posto: per esempio, altro è se un atto immorale è commesso da una persona di condizione ecclesiastica invece che laica, da una persona istruita od ignorante, ecc. Il *quid* riguarda la qualità dell'oggetto in cui termina l'atto: per esempio diversa cosa è se si ruba un oggetto qualunque ovvero un oggetto sacro, un oggetto superfluo o necessario, ecc. L'*ubi* è una circostanza

Digitized by Google

di luogo che può aver pure la sua influenza, come se un'opera malvagia si facesse in chiesa o fuori. *Quibus auxiliis* o *per quos* indica i mezzi (cose o persone) che si adoperano e che pur essi possono presentare una moralità di circostanza: *quoties* denota la pluralità degli atti esterni con cui spesso si realizza un atto morale interno, e addita l'intensa bontà o malizia di questo. *Cur* è la causa finale che, come diremo, aggiunge una moralità tutta speciale ed essenziale all'atto stesso tanto da cambiarlo di buono o indifferente in cattivo e malvagio in modo assai grave od anche viceversa. *Quomodo* significa il modo speciale con cui si pone l'atto, il disprezzo e il cinismo con cui si accompagna, mettiamo, un'azione perversa. *Quando*, infine, indica la qualità e durata del tempo in cui l'atto è posto: supponiamo l'ubbriacarsi in giorno sacro o il portar odio per molto tempo.

Le predette circostanze prendono varie appellazioni:

α) *Mutanti specie*, come ad esempio il *cur*, il fine che di un atto per sè indifferente o buono può farne uno cattivo o viceversa.

β) *Aggiungenti specie*, quelle per cui alla bontà o malizia che ha già l'atto per sè e pel fine, si aggiunge una bontà o malizia d'altra specie; per esempio chi ruba in chiesa oltre al furto commette un sacrilegio.

γ) *Aggravanti* o *diminuenti specie*, quando aumentano o diminuiscono la moralità ma nella stessa specie; per esempio rubare una lira e rubarne cento son due furti diversamente gravi, ma nella medesima specie del furto.

Fra tutte le circostanze enumerate però è da tenersi in gran conto il *fine* di colui che opera; il qual fine, benchè riguardato nell'atto esterno sia null'altro che una circostanza accidentale; considerato però nell'atto interno d'onde ogni moralità dimana all'esterno, dà ad esso una moralità essenziale ed oggettiva tanto da fargli anche mutar specie; attesa la natura dell'atto morale stesso che è atto volontario, ed attesa la natura del fine che si propone alla volontà ed influisce direttamente sull'atto di lei.

Digitized by Google

Ogni bene soggettivo od oggettivo, la cui acquisizione trae la volontà all'atto, dicesi *fine:* e il moto della volontà che si dirige ad un dato fine chiamasi *intenzione.* L'intenzione può anche mirare a più fini, e dirassi *fine primario* quello che influisce come movente primo senza del quale non si farebbe l'azione, e *fine secondario* quello che alletta soltanto ad agire. Nell'atto morale completo debbonsi distinguere, come si suol fare, due *fini* ben distinti, detti l'uno *finis operis*, l'altro *finis operantis.*

Il *fine dell'opera* è intrinseco all'azione stessa e coincide colla sua essenza: è il fine a cui l'opera è per natura sua ordinata. Così, fine dell'elemosina è sollevare i poveri.

Il *fine dell'operante* è estrinseco all'azione, arbitrariamente voluto dalla persona, e quindi più da considerarsi essendo esso solo propriamente il *fine:* onde la grande influenza sua sopra l'atto morale, come abbiam detto. Ad esempio, fine di chi fa l'elemosina può essere, poniamo, o la soddisfazione dei propri falli, o l'ambizione d'esser veduto, ecc. Dell'atto del medico mentre cura può esser fine o la guarigione dell'infermo, o l'amor del danaro, o la sete di gloria, ecc.

7. Le norme a cui raffrontare il fine dell'operante sono principalmente le seguenti:

I) Se l'atto per sè è buono, ma il *fine* (operantis) è malvagio, tutto l'atto sarà malvagio. Così s'intende comunemente dell'intenzione nelle opere quel detto del Vangelo: *Si oculus tuus fuerit nequam totum corpus tuum tenebrosum erit.*

II) Se l'atto per sè è buono ed il fine anche buono, verrà ad avere *doppia bontà,* purchè sia intesa e presa di mira dalla volontà. Così è doppia nell'esempio recato dell'elemosina fatta a fine espiatorio. — Similmente *l'atto può essere molteplicemente cattivo:* esempio chi ruba per ubbriacarsi.

III) Se alcuno fa un'azione per sè *cattiva* ad un fine *buono* contrae la malizia del mezzo. *Non sunt facienda mala*

Digitized by Google

ut eveniant bona, dice S. Paolo, ed anche i pagani di certi mezzi utili ma non onesti dicevano ch'essi *ut prosint non sunt experienda tamen.* Il fine buono non *giustifica* i mezzi cattivi, e la massima contraria del Macchiavelli è sol conveniente ai settari non esclusi i religiosi. Non si può ad esempio mentire per far un'opera di carità, uccider uno per salvare un altro, ecc. Il male, vietato dalla legge naturale, non si può commettere, non si ha diritto di farlo sotto pretesto alcuno. — All'incontro chi fa un'azione indifferente con un fine buono o cattivo, contrae in quell'atto la moralità del fine.

IV) Se ad un atto per sè essenzialmente buono si accompagna *un fine secondario leggermente cattivo* (come avviene spesso, ad esempio, negli atti di beneficenza pubblica, ove entra quasi sempre un po' di vanità), questo non toglie ma diminuisce proporzionatamente la bontà dell'atto medesimo.

V) Si può far la questione se sia lecito porre un atto da cui segua un effetto buono ed uno cattivo. Rispondiamo di si alle seguenti condizioni:

α) Che sia buono il fine di porre quell'atto, e mirante esclusivamente all'effetto buono.

β) Che l'effetto buono provenga immediatamente e direttamente da quell'atto, se no tornerebbe la massima che *non sunt facienda mala,* ecc.

γ) Che vi sia una ragione proporzionatamente grave di porre quell'atto, altrimenti l'equità naturale il vieterebbe.

Siffatte condizioni si avverano ad esempio in colui che espone la propria vita per salvare qualcuno, nel soldato che uccide il nemico, ecc.

Le circostanze di cui abbiamo parlato debbonsi in qualche modo conoscere per poter essere imputate.

E riguardo ad esse è poi da notarsi come, affinchè un'azione sia buona in tutta la sua estensione, bisogna che sia tale in tutto, in se stessa e nelle sue circostanze, nella sua sostanza e ne' suoi accidenti, mentre per esser cattiva (più o meno) è sufficiente sia tale per un capo solo. *Bonum ex integra causa: malum ex quocumque defectu.*

Digitized by Google

8. Ora, per conchiudere questa prima parte dell'Etica sulla natura ed essenza del *bene morale*, possiamo trarne dalle cose dette quest'altra definizione più esplicita: *L'adesione di tutta la volontà a tutta quanta la legge, la quale prescrive che tutte le azioni nostre siano distribuite secondo l'esigenza degli enti intellettivi e dichiara che quanto è maggiore tale adesione tanto è più pregevole il bene morale* – D'onde si vede che il bene morale è uno e semplicissimo sia dalla parte dell'oggetto, chè una e semplicissima è la legge: sia dalla parte della volontà che è una e s'essa si unisce tutta alla legge non può darsi ad altro; e quindi anche per parte del nesso. Non si può esser buoni o cattivi a metà, e chi pecca gravemente contro un precetto si oppone a tutta la legge come è nel Vangelo: *Qui offendit in uno reus est omnium.*

Le virtù sono le perle d'una collana; se si rompe il filo che le tiene unite, non ne cade una sola, ma cadono tutte.

Digitized by Google

LEZIONE XII

Doveri verso Dio e verso noi stessi.

1. Doveri; due doveri massimi che scaturiscono immediatamente dal supremo principio morale. — 2. Doveri verso Dio; doveri *preparatori*. 3. Doveri *religiosi: culto interno, culto esterno* e sua necessità. — 4. Doveri verso noi stessi. — 5. Il *suicidio* e le ragioni che lo condannano. — 6. Ragioni che mostrano il duello essere un atto immorale. — 7. Se il duello tuteli l'onore e giovi almeno nell'esercito: conclusione.

1. Conforme la nostra divisione dell'Etica, la seconda parte di questa scienza ossia l'*Etica speciale ed applicata*, deve discorrere degli *atti*, *abiti*, *mezzi*, con cui l'uomo acquista, mantiene e sviluppa il bene morale.

Il bene morale si consegue dall'uomo, per quanto s'è detto, coll'adattarsi all'esigenza dell'essere, alla legge, col riconoscere praticamente l'essere nell'ordine suo quale è conosciuto speculativamente: ovvero, ciò che equivale perfettamente, coll'adempiere, come dicesi nel linguaggio comune, i *propri doveri* (1).

I doveri si adempiono o per *atti*, o per *abiti* (virtù morali) acquisiti mediante la ripetizione degli atti: perciò diremo prima di quelli e poi di questi.

Dal supremo principio della Morale, che abbiamo stabilito, si possono dedurre tanti principî e leggi particolari quanti sono gli enti a cui si applica. Questi principî e

(1) Cicerone parlando del *dovere* (*officium*) scrive: « In eo colendo sita vitae est honestas omnis » (*De offic.*, l. I c. 2).

Digitized by Google

leggi costituiscono la varietà dei nostri doveri; ma siccome noi abbiam veduto ch'esso principio supremo si compie e personifica intieramente soltanto negli enti intelligenti, Iddio e l'uomo, così si può dare del *dovere*, considerato come *atto*, la seguente definizione: *L'atto che esercita l'uomo* (un ente intelligente) *verso di un ente intelligente secondo la sua esigenza morale, nel modo e nelle circostanze determinate della natura dell'ente intelligente medesimo.* Ciò consuona coll'osservazione già fatta che ogni atto morale comincia da un ente intelligente e termina in un ente intelligente.

Di qui si vede che i due supremi doveri dell'uomo sono indicati nelle due formole che immediatamente si deducono dal sommo principio morale, vale a dire: « *Riconosci praticamente Iddio nell'ordine suo quale Egli è* » e quindi: « *Riconosci praticamente l'uomo nell'ordine suo quale egli è.* » La prima di esse è la legge suprema che comprende tutte quelle che riguardano Dio, tutti i doveri verso di Lui, tutta la *religione naturale;* e la seconda contiene tutte le leggi, tutti i doveri che si riferiscono all'uomo il cui complesso potrebbe dirsi *umanità*. Cristo nel Vangelo elevando a legge positiva questi due sommi precetti della legge naturale ha accordato mirabilmente la sua religione colla natura umana; e dicendo il secondo di essi, l'amor del prossimo, *simile* al primo, l'amore di Dio, ha accennato molto chiaramente alla ragione intrinseca di tale somiglianza, che consiste appunto nel lume eterno della intelligenza, lume divino e appartenenza divina, che sublima la natura umana rendendola simile a Dio e degna di sommo ed assoluto rispetto. Tolto questo, come nei sistemi materialisti, sensisti e soggettivisti, è tolta ogni base dei doveri reciproci che hanno gli uomini tra loro.

2. Or dunque veniamo ai doveri verso Dio.

Iddio, come si è dimostrato nella *Teodicea*, è il primo ed essenzial Essere; quindi primi e più importanti tra i

Digitized by Google

doveri son quelli verso di Lui. In essi si contengono tutti gli altri e tutta la Morale, perchè chi rispetta Dio deve rispettare tuttociò che partecipa di Dio (gli enti intelligenti) ed a quel modo ch'Egli vuole. Questo non toglie che sia supremo il principio da noi dato come tale. Ma in siffatta principalissima applicazione, nel riconoscimento pratico di Dio, Essere essenziale e vivente, veniamo a realizzare ed adempiere nella sua totale pienezza il sommo principio astratto della moralità, attuiamo nella sua interezza la Morale tutta quanta.

Dei doveri verso Dio altri costituiscono l'essenza della *religione*, ed altri sono *preparatorî* a questa.

I) Scrive S. Paolo: *Credere oportet, accedentem ad Deum, quia est* (*Ad Hebr.*, XI, 6). E difatti il primo dovere generale verso Dio, anteriore alla stessa religione, è:

A) di *credere alla esistenza di Lui*, poichè se Dio non esistesse non esisterebbe alcun dovere a suo riguardo. Ma nella credenza ossia nella persuasione dell'esistenza divina sono da distinguersi due parti:

α) Gli argomenti ricavati dalla meditazione dell'universo, della natura intelligente, della legge morale, ecc., che dimostrano l'esistenza di Dio e ne costituiscono quasi, in un certo senso, la *cognizione speculativa.*

β) Il volontario assenso che l'uomo presta a cotali argomenti mediante una *ricognizione morale.*

La prima parte, cioè gli argomenti che offrono la ragione del credere, è supposta ed antecede naturalmente i doveri verso Dio, nè può essere essa stessa un dovere; ma la seconda, vale a dire l'adesione volontaria a quelle ragioni, è il primo e fondamentale dovere, condizione di tutti gli altri. Il dovere di persuaderci forte dell'esistenza di Dio e di porre molta energia in siffatta credenza è tanto più importante in quantochè, mentre una tale convinzione deve avere influenza efficacissima sulle azioni della nostra vita, essa per sè è una cognizione ideale negativa, non percettiva e sperimentale, quindi bisogna supplire colla persuasione soggettiva a quel che manca d'efficacia

Digitized by Google

nella cognizione oggettiva. D'altronde non tutti approfondiamo abbastanza la portata degli argomenti dimostrativi, e quindi il dovere, anche in quelli che meno ci arrivano, di credere in Dio non foss'altro per quelle prove comuni e più facili che non si nascondono all'intelligenza di alcun uomo.

Il secondo dovere generale è:

B) *di formarci il più vero e il più pieno concetto di Dio che ci sia possibile.* Poichè a quella guisa che non si avrebbero doveri verso Dio se Dio non esistesse, così tali doveri non potrebbero praticarsi se si ignorassero, e si ignorerebbero qualora di Dio non si possedesse un giusto concetto. E invero, quelli che si formarono un erroneo concetto di Dio (come gl'idolatri) mescolandovi degli elementi assurdi, errarono del pari nello stabilire i doveri verso la divinità; e coloro che lo conobbero imperfettamente, come i pagani filosofi, anche molto imperfettamente insegnarono i doveri religiosi (1). La cognizione di Dio acquistò la sua perfezione per mezzo specialmente della rivelazione cristiana, che non solo completò il lume della naturale intelligenza, ma gliene aggiunse un nuovo soprannaturale, il lume della Fede.

---

(1) A questo *dovere* tanto disconosciuto e dimenticato accennavo in altra occasione rimproverando « coloro che riducono la religione in mere pratiche di sentimento e di esteriorità, rinnegando tutto un tesoro di pensiero che s'è accumulato nella tradizione cristiana dai più antichi tempi. Questi dimezzano arbitrariamente la natura umana, non riconoscendone la parte superiore e più nobile, la ragione; affievoliscono il valore del sentimento religioso che rimane cosa soggettiva e di puro istinto finchè non s'illumina intellettualmente; diminuiscono l'ossequio dell'umana natura al Creatore, che non consiste solo nel piegar delle ginocchia, nel biascicar delle labbra, nell'irruenza cieca del senso, ma sì e più, secondo la misura delle forze individuali, nella ricerca amorosa ed intellettuale del vero, nel *rationabile obsequium* di S. Paolo, nella *fides quaerens intellectum* di S. Anselmo d'Aosta. La mente che si occupa e preoccupa di tutto, meno che d'ingrandire e purificare i suoi concetti intorno a Dio, che a tutto s'interessa meno che alle cose divine, che si affatica nelle cose più triviali anzichè nelle più nobili: copre spesso, colla fede del carbonaio, l'indolenza, l'indifferenza, la mancanza nell'adempiere un dovere solenne. » (*Le Stresiane*, ecc., p. 18, Cfr. *Psic.* p. 311.

Digitized by Google

3. II) I *doveri religiosi*, poi, comprendono il cosidetto *culto* (da *colere*) il quale dev'essere *interno* ed *esterno*.

Secondo quello che s'è detto nella *Teodicea* sulle tre forme dell'essere sostantivate in Dio e sugli attributi che ne derivano corrispondentemente, possiamo definire il *culto interno:* « *Quel complesso di atti e conseguenti abiti per i quali si riconosce Dio come infinitamente potente, sapiente e buono.* »

a) L'infinita potenza di Dio che splende, sebbene con pallido riflesso, nella sua opera dell'universo, suscita in noi naturalmente un confronto in cui la nostra energia e la nostra sostanza scomparisce e si riduce al niente. Quindi il dovere di riconoscere questo che conosciamo speculativamente e di tenerci in *umile adorazione* dinnanzi a Dio. Il gran Newton al solo nome di Dio si scopriva il capo. La coscienza del nostro nulla dev'essere però, in un tempo, *fede* nell'onnipotenza di Dio che solo *può ciò che vuole* e ciò che alle forze umane è impossibile.

b) La sapienza infinita e l'onniscienza di Dio, che ammiriamo anche nello spettacolo della creazione, c'impone il dovere di *seguire la verità*, luce divina, la quale non si può offendere senza commettere un atto non solo *immorale*, ma profondamente *irreligioso;* e perciò non si danno, come pensarono alcuni, *peccati puramente filosofici*, poichè ogni atto contro la moralità, contro il lume di ragione, è anche direttamente offensivo di Dio, verità essenziale. Inoltre, riposando sulla divina sapienza indefettibile dobbiamo venerarne i consigli nel governo del mondo, sempre *sperando* sul buon esito finale: venerare, poi, questi giudizi e temerli per rispetto a noi stessi, poichè essi sono veraci e di giudice che non si può ingannare o corrompere.

c) In ultimo, l'infinita e somma bontà di Dio che noi sperimentiamo pur col solo esistere — *quia Deus bonus est nos sumus* — dalla quale noi riceviamo continuamente ed incessantemente l'esistenza e tutti i beni di essa, pone in noi i doveri dell'*amore* e della *gratitudine* a cui conviene

Digitized by Google

in questo caso acconcissimamente la parola *riconoscenza* perchè è un sommo e fondamentale atto di *riconoscimento morale.*

Questi doveri religiosi si adunano nel dovere della preghiera mentale, con cui l'uomo rivolge a Dio la sua fede, la sua speranza, il suo amore; adorando, ammirando, amando la eterna sorgente d'ogni cosa, d'ogni luce, d'ogni bene. E la più bella preghiera religiosa è certamente il *Pater noster,* in cui questi vari sentimenti sono espressi: l'umile adorazione della maestà di Dio, nostra causa prima, contemperata da una fede figliale (*Pater noster qui es in cœlis*): l'ammirazione della sapienza divina, il desiderio e la speranza che venga pur un giorno il regno della verità e giustizia (*sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum*): l'amore sommo, che aspira all'unificazione della volontà nostra colla volontà moralissima e santissima di Dio (*fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra*): infine, la domanda fiduciosa, speranzosa ed amorosa, del bene morale, ossia del pane nostro più ancor dell'anima che del corpo, chiedendogli la forza morale che ci è necessaria giorno per giorno (*panem nostrum quotidianum da nobis hodie*), la restituzione della nostra integrità morale (*et dimitte nobis debita nostra*), l'amore del prossimo (*sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*), la preservazione dalle occasioni di male e dal male medesimo (*et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo*). Niente di più filosoficamente religioso che questa preghiera: essa non potrebbe essere ad un tempo più semplice, più chiara, più concisa, più profonda (1). È la preghiera suggerita da Cristo e riassume in sè tutto il contenuto dei nostri doveri religiosi, presentando come il fiore della religione naturale, il fondamento d'ogni religione rivelata, ciò in cui possono convenire le diverse religioni, siccome hanno dimostrato i loro rappre-

(1) Una consimile spiegazione filosofica del *Pater noster* diede un illustre filosofo francese contemporaneo, il Fonsegrive (Cfr. G. Fonsegrive *Elèments de philosophie*, Paris, Picard et Kaan, vol. II, p. 526).

Digitized by Google

sentanti al famoso Congresso di Chicago, recitandolo tutti insieme.

Per legge psicologica, poi, la preghiera mentale diventa facilmente preghiera vocale, accompagnandosi, come s'è detto in *Psicologia*, alle idee le immagini, e tendendo queste a tradursi in movimento esterno. Di qui il primo passo dal culto interiore all'esteriore e dal culto individuale al culto sociale. Chiamiamo *culto esterno:* « *Quel complesso di riti e cerimonie per le quali si manifesta il culto interno, anzi si eccita e compie.* »

La necessità di esso si dimostra per le seguenti ragioni:

1.ª Noi abbiam ricevuto da Dio non solo l'anima, ma anche il corpo, e quindi dobbiamo onorare Dio non solo cogli atti spirituali interni, ma eziandio cogli atti corporali esterni.

2.ª Il *giudizio pratico* (atto elicito) se è sincero ed efficace è *principio d'azione;* come l'immagine è principio di movimento: quindi *si manifesta* negli atti eccitati e in ultimo nell'atto imperato.

3.ª La natura umana è tale che, intelligente e spirituale qual è nel supremo apice della persona, ha però bisogno degli aiuti e stimoli esteriori e sensibili; non solo per la determinazione particolareggiata della verità che in essa risplende in modo universale, ma anche per mantenersi costante ed intensa negli atti di volizione che riguardano le verità soprasensibili. Perciò ha di bisogno del culto esterno per *eccitare* e mantenere eccitato il culto interno.

4.ª Vi ha una legge psicologica che dice: *un atto quando incomincia tende a compiersi trapassando di potenza in potenza fino all'esterno;* la quale legge si ricava dal nesso dinamico tra le facoltà dell'anima radicate in un solo soggetto. Pertanto il culto esterno *compie* l'interno.

5.ª Finalmente gli uomini tutti sono ordinati ad uno stesso fine, la loro morale perfezione. Ora giova assaissimo a ciò, seppur non è necessario, l'esser essi in società per

Digitized by Google

aiutarsi in questo scambievolmente. Quindi si vede la necessità del culto esterno che li rannodi a questo riguardo.

Ciò sia detto contro l'Arhens (1) e contro tutti quelli che, appoggiandosi al precetto evangelico *adorate Dio in spirito e verità*, chiamano il culto esterno un' inutile superstizione. Certamente, per quello che s' è visto sulla relazione tra l'atto esterno e l'interno, il culto esteriore di per sè e prescindendo mentalmente dal resto non ha moralità; anzi, quando si scompagna in realtà dall'interiore, diventa veramente una superstizione deplorevole, ed a questo alludevano le parole del Vangelo. Ma se ambedue i culti sono congiunti tra loro nella relazione che abbiamo esposta, allora i doveri religiosi hanno tutto il debito compimento.

4. Dopo i doveri verso Dio vengono i doveri verso la *natura umana*. Il concetto della natura umana, sia essa poi realizzata in noi stessi o negli altri, c'impone il dovere assoluto (perchè ella partecipa dell'assoluto) di *riconoscerla praticamente*, cioè di non turbar l'ordine che si ravvisa in essa (*doveri negativi*) ma anzi di favorirlo e secondarlo (*doveri positivi*) (2).

---

(1) *Cours de droit naturel*, p. 3 c. 1, Bruxelles, 1850.

(2) Seguendo l'ordine naturale che va dal meno al più, prima sono i doveri *negativi* poi i *positivi*. L'ordine dell'essere, manifestandocisi nella sua oggettiva assolutezza c'impone che non lo turbiamo: manifestandocisi nella sua amabilità, nel suo aspetto più propriamente morale, c'impone che anzi gli rivolgiamo l'affetto nostro. *Declina a malo et fac bonum*, ecco i due aspetti dell'imperativo categorico; e nei Comandamenti dell'antica legge sono più numerosi quelli che ne spiegano il primo che non il secondo. La voce del dovere che Socrate consultava come un oracolo e che gli era una sorte di genio, τὸ δαιμόνιον, una voce della divinità, gl'indicava piuttosto ciò da cui doveva astenersi, che non quanto doveva fare (*Ottim. e pessim.*, p. 285-6). Qualche cosa di simile si osserva anche nei libri sacri dell'antico Egitto. Durante il rito funerario, le preghiere, che si supponevano dette dal defunto, contenevano dichiarazioni ch'egli s'era astenuto dal male: — Non ho commesso alcuna frode contro gli uomini; non ho tormentato la vedova; non ho mentito nel tribunale, non ho fatto nessuna cosa vietata, ecc.

Digitized by Google

La natura umana è identica in tutti gli individui, quindi abbiamo *doveri verso noi stessi* e *doveri verso gli altri uomini.*

Tra i primi e i secondi non vi ha certo *differenza essenziale ed intrinseca:* i doveri che abbiam verso di noi non son tali perchè noi siam *noi,* e i doveri che abbiamo verso gli altri, perchè sono *altri;* ma sì quelli che questi perchè noi e gli altri siamo ugualmente *uomini.* La moralità è oggettiva, non egoista o parziale. — Tuttavia una differenza *accidentale* c'è:

α) Noi siamo più intimi a noi stessi e meglio possiam conoscere ciò che ci giova o ci nuoce per applicar poi a un dipresso questa regola agli altri. Onde il precetto *ama il prossimo tuo come te stesso; non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te* (1).

β) Ad adempiere il nostro dovere verso di noi abbiamo interesse perchè ne risulta la perfezione della nostra natura, vi siamo condotti dall'inclinazione, dall'istinto, ecc. Quindi i doveri verso noi stessi li possiamo praticare *più facilmente.*

γ) Ancora: noi siamo sempre presenti a noi stessi, ciò che non avviene riguardo agli altri, e perciò possiamo adempire i doveri che ci riguardano *più frequentemente.*

δ) In ultimo possiamo adempirli *più estesamente* perchè conosciamo meglio *tutti* i nostri atti e *tutti* i nostri bisogni.

---

(1) Dante parla di quest'amore che hanno necessariamente tutte le cose, e tanto più gli uomini, a sè — nel *Purgatorio* (XVII, 106-8):

> Or, perchè mai non può dalla salute
> Amor del suo soggetto torcer viso,
> Dall'odio proprio son le cose tute.

Ed aveva già detto S. Paolo: « nissuno odiò mai la propria carne. » (*Efes.*, V. 29).

Digitized by Google

Ecco in breve una tavola sinottica dei doveri verso di noi con le rispettive formole:

Doveri verso noi stessi	Negativi	Non turbar l'ordine naturale della natura umana — e poichè questo consiste nel buon stato delle tre potenze principali, sentimento corporeo, intelligenza e ragione, volontà e libertà, come pure nella loro naturale relazione:	1.° Non danneggiare, nè distruggere la vita sensitivo-corporea senza giusto motivo. 2.° Non offendere la natura umana nell'intelligenza con colpevoli errori. 3.° Non offendere la natura umana nella volontà e libertà coll'immoralità e col vizio. 4.° Non turbare la dipendenza che hanno e debbono avere naturalmente le potenze inferiori dalle superiori.
	Positivi	Favorisci l'ordine naturale della natura umana, ed aiutala ad acquistare il bene a cui è rivolta e da cui dev'essere perfezionata — e poichè questo vero bene della natura umana è il bene morale:	1.° Promuovi il bene morale nella tua volontà e libertà. — Aderisci alla legge morale. 2.° Procacciati le cognizioni utili al tuo stato (di medico, professore, ecc.) 3.° Cura la tua salute corporea per adempiere gli obblighi della tua condizione. 4.° Rivolgi la salute del corpo e le cognizioni dell'intelligenza al maggiore incremento e sviluppo del bene morale nella personalità suprema.

5. Non staremo qui a sviluppare uno per uno questi varii doveri, che una volta esposti sono evidenti di per sè. Solo, per l'importanza particolare della cosa e per le controversie che ne nacquero, diremo del *suicidio* e del *duello* che fanno direttamente contro al primo precetto.

Che al sapiente sia lecito con morte volontaria liberarsi dalle miserie di questa vita era sentenza di molti antichi filosofi, specialmente Stoici (1). Oggigiorno è so-

(1) Seneca scriveva a Lucilio: « Esercitati a ricevere la morte e a chiamarla, se ne sia bisogno.... Tu, o Lucilio, troverai certi savi che negano all'uomo il diritto di far violenza a se stesso e giudicano atto ne-

Digitized by Google

stenuta in generale dagl'increduli, atei, materialisti, panteisti, ecc., sebbene da alcuni di essi per ragioni particolari e sistematiche oppugnata (1).

Certamente il suicidio implica un atto di libertà e di coscienza che lo rende possibile solo all'uomo in un avan-

---

fando rendersi uccisore di sè. Chi ciò afferma non s'accorge che chiude all'uomo la via della libertà. L'eterna legge nulla fece meglio di questo, di averci dato, cioè, una sola entrata alla vita e molte uscite da essa.... La vita ti piace? Vivi. Non ti piace? Ritorna là onde venisti.... Il sapiente, appena che la fortuna comincia ad essergli sospetta, diligentemente esamina se quel giorno stesso debba metter fine a' suoi giorni ». (*Ep.* 69, 70. — Cfr. *Nat. Quaest.*, II, 59; *De Ira*, III, 15). Vedasi anche Seneca il tragico nella tragedia intitolata *Phoenissae* ove può dirsi verseggi i concetti di *Seneca morale*. Nell'atto primo, v. 145 e segg., Edipo dice ad Antigone:

> Eripere vitam nemo non homini potest
> At nemo mortem: mille ad hanc aditus patent.

Le sentenze degli antichi filosofi in favore del suicidio furono raccolte da un olandese: Vom Baumhauer, *Veterum philosophorum praecipue Stoicorum de morte voluntaria sententiae*, Traiecti ad Rhenum (Utrecht), 1842. Prima di lui lo svedese Giovanni Ribeck scrisse un libro intitolato *Johannis Ribeck, Exercitatio philosophica de* ΕΓΛΟΓΩ ΕΞΑΓΩΓΗ, *seu de morte voluntaria Philosophorum et bonorum virorum etiam Judaeorum et Christianorum*, Rintel, 1736. Il suicidio venne difeso più modernamente dal Montesquieu (*Esprit des Lois*, l. XIV, ch. 12) e dal Maupertuis (*Essai de Morale*, ch. 5) contro i cui dodici argomenti scrisse assai bene lo Zanotti in un suo *Ragionamento*. L'apologia più stringente e più forbita del suicidio fu scritta dal Leopardi nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*.

I Greci avevano la parola αὐτόφονος *uccisore di se stesso*, ma non quella ch'esprime l'idea astratta. Si usò poi in questo senso la parola αὐτοχειρία. I latini, che nei primi secoli dell'impero ebbero tanti fatti di suicidio, lo specificarono colla parola generica *homicidium*. I francesi attribuiscono a De Fontaines l'invenzione del vocabolo *suicide*. Il vocabolario tedesco ha le parole per esprimere i diversi aspetti della cosa, *Selbstmord*, *Selbstmörder*, *Selbsmörderin*, che il vocabolario francese esprime con una sola parola. Nel vocabolario della Crusca compiuto l'anno 1738 non compaiono ancora i vocaboli *suicidio* e *suicida*: più tardi si hanno anche nei nostri vocabolari, ma come voci dell'uso moderno senza autorità di scrittori.

(1) *Ottimismo e Pessimismo*, p. 424 e segg.

Digitized by Google

zato grado di riflessione e di progresso. L'incosciente non si suicida.

Potrebbe pure in qualche modo sostenersi che, essendo il numero dei suicidî in ragione inversa di quello degli omicidî, il suicidio stesso è, in certo senso, indice d'una maggiore civiltà: in quanto che l'uomo barbaro quando non può lecitamente soddisfare le sue passioni, le sue cupidigie, i suoi bisogni, si volge contro gli altri colla rapina e colla violenza: l'uomo civile si rivolge contro sè medesimo e spegne la propria vita (1).

Non vorremo negare al Lombroso ed agli altri che nel secondo caso non vi sia un senso morale meno basso e più forte che nel primo: giacchè l'omicida esige ed attua il sacrificio altrui; mentre il suicida attua o crede attuare soltanto il proprio. Tuttavia dobbiamo, in nome della Morale, condannare anche quest'ultimo e dimostrare ch'egli manca al suo dovere *verso Dio, verso se stesso e verso gli altri uomini.*

a) Come non dipende da noi il venire all'esistenza ma dalle cause seconde predisposte dalla Causa prima. così il cessare da essa. Iddio è l'arbitro della vita e della morte. *Ego occidam et ego vivere faciam.* La vita data all'uomo non è semplicemente un *dono* che egli possa rifiutare, ma un *deposito* da custodire e da far fruttare in ordine al bene morale ed al fine dell'universo. Chi se la toglie si ribella alla volontà di Dio; sconcerta per quanto è da sè i fini per cui Dio l'ha chiamato all'esistenza; mostra di non credere in Lui, di non sperare nella sua Prov-

(1) Cfr. E. Ferri, *L'Omicidio — suicidio;* E. Morselli, *Il Suicidio*, ecc. Il fatto è confermato dalle *Statistiche*. Nell'Italia settentrionale sono preponderanti i suicidî, nella meridionale gli omicidî. In Italia gli omicidî sono più numerosi che in Francia, Inghilterra, Germania; ma meno numerosi i suicidî.

Se alcuni animali, privati della libertà o separati dal loro padrone (il cane del generale Espinasse nella nostra guerra del 1859) si lasciano morir di fame, è perchè sono dominati da un sentimento che li rende insensibili alla fame, non per uno scopo suicida (Krug, *Tugendlehre*, p. 38 — Tissot, *De la manie du suicide et de l'esprit de révolte*, Paris, 1840).

Digitized by Google

videnza, tanto meno di amarlo e d'essergli grato. Il suicida è un soldato disertore che abbandona il suo Sovrano. Tale è il concetto di Pitagora (1) che si trova anche in Platone: « Rettamente, o Cebete (dice Socrate nel *Fedone*), parmi detto esser noi in cura e sotto il dominio dei Numi: sembra a te pure così? — A me pure, disse Cebete. — Or se uno che ti appartiene senza tuo ordine si uccidesse non te l'avresti a male? non ne faresti vendetta potendolo? — Certamente — Dunque con non minor ragione sembra detto, niuno doversi uccidere, finchè un Nume non ve lo costringa, come oggi a me accade » (2).

Il paragone tra il suicida e il soldato che diserta è tanto più appropriato in quanto che, come il secondo, il primo (sia detto con la debita riverenza alla sventura) è un *vile*. Il coraggio che dimostra chi tronca lo stame della propria vita non è che apparente. Una qualche misura di energia certo ci vuole; ma molto più ne manifesta chi si mantiene anche nelle avversità (3).

Tu ne cede malis, sed contra audentior ito
Quam tua te fortuna sinet.

(VIR., *Aen.*, VI, 95).

---

(1) Al dire di Cicerone: « Vetatque (Pythagoras) iniussu imperatoris, idest Dei, de praesidio et statione vitae decedere » *(De senect.*, 20. — Cfr. *De fin.*. III, 17; *Tusc.* I, 30).

(2) PLAT., *Phaed.*, 62 B. — S. Tommaso condanna il suicidio appunto per la stessa ragione. « Vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et ejus potestati subiectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat; sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum cuius est servus, et sicut peccat ille qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa ». (*S. Th.* II^a II^{ae}, q. LXIV, a. 5).

(3) Rebus in adversis facile est contemnere vitam
Fortiter ille agit qui miser esse potest.

così il poeta. E Napoleone: « Il suicidio si chiami una mancanza di coraggio, una prova di esso non mai ». Montaigne: « È proprio della viltà, non del valore andare a nascondersi in una fossa, sotto una lapide, per evitare i colpi della sventura. La virtù non muta strada nè passo per quanto sia fiera la tempesta che minaccia d'imperversare ». E l'aveva già osservato Aristotele (*Eth. Nic.*, III, 7).

Che dire poi di Catone Uticense salvato da Dante, il quale pure mette assai basso nel suo inferno i suicidi? Lasciando stare la ragione

Digitized by Google

b) Il suicida manca al dovere verso se stesso, non rispettando in sè la natura umana. Il precetto morale che dice *ne laedas hominem* vale tanto per sè medesimo come per gli altri, perchè la natura umana è la medesima in ambedue i casi e l'uomo in ambedue i casi è tenuto a rispettarla (1). Egli, privandola del sentimento corporeo, la priva del mezzo e dello strumento necessario per svilupparsi, perfezionarsi, acquistare il suo vero bene qual è il bene morale ultimo suo fine. Perciò il suicida è un vero omicida e anzi più delittuoso ancora, perchè nuoce a sè cui dovrebbe portare un naturale amore, e commette un atto innaturalissimo che va direttamente contro l'istinto potente della propria conservazione il quale ha non solo comune con tutti gli altri animali (in essi non si dà il suicidio, perchè manca l'intelligenza e l'*Io*) ma, si può dire, con tutti gli enti (2).

c) Manca poi al dovere verso gli altri, in primo luogo perchè priva la società del suo aiuto ed è difficile non abbia obblighi da adempire o di padre, o di figlio, ecc., o almeno di cittadino e di cristiano. In secondo luogo, induce negli altri disprezzo della natura umana che of-

---

poetica che può aver indotto a ciò il sommo poeta, non sarà mancargli di rispetto riferire un passo di S. Agostino: « De cujus facto quid potissimum dicam, nisi quod amici ejus etiam docti quidam viri qui hoc fieri prudentius dissuadebant, imbecillioris quam fortioris animi facinus esse censuerunt, quo demonstraretur non honestas turpia praecavens, sed infirmitas adversa non sustinens? » (*De Civit. D.*, I, 23). Intorno a Catone vedasi pure *Ottimismo e Pessimismo*, p. 368-9. S. Agostino ha un giudizio severo (*Op. cit.*, I, 19) anche per il suicidio di Lucrezia, il quale somiglia all'espressione che Dante mette in bocca a Pier delle Vigne: *Ingiusto fece me contra me giusto.*

(1) Anche S. Agostino insegna che il comandamento *Non occides* si riferisce anche al suicidio: « non alterum, ergo nec te; neque enim aliud quam hominem occidit qui seipsum occidit. » (*De Civ. D.* I, 20).

(2) S. Tommaso scrive: « Naturaliter quaelibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet, quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse, et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo, quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem qua quilibet debet seipsum diligere » (*Ibid.*)

Digitized by Google

fende in sè. In terzo luogo, dà esempi di viltà e debolezza mentre sarebbe tenuto a coadiuvare la moralità pubblica coll'esercizio delle più nobili virtù che si sviluppano nella sventura (1).

In conclusione il suicidio è un atto gravemente immorale, conseguenza per lo più d'immorali passioni. Quelli

---

(1) Questo argomento è recato anch'esso da S. Tommaso: « Quaelibet pars, id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc, quod seipsum interficit, injuriam communitati facit, ecc. » (*Ibid.*) Vedasi pure Aristotele (*Eth. Nic.*, III, 8) quantunque non dica bene che manca ai doveri verso la società non verso se stesso (*Ib.*, V., 11). — Nei frammenti di Aristotele (260, a) è detto esser stati infami presso i Tebani οἱ ἑαυτοὺς ἀναιροῦντες. Tarquinio Prisco decretò, contro i suicidi, che i loro corpi venissero confitti in croce ed esposti ad essere dilaniati dalle fiere e dagli uccelli. Cosa però disapprovata dal Filangeri (*Scienza della legislazione*, l. III, p. II, pag. 55) e dal Beccaria (*De' delitti e delle pene*, § XXXII, p. 98). — L'art. 585 dell'antico Codice piemontese, in vigore fino al 1860, diceva: « Chiunque volontariamente si darà la morte è considerato dalla legge come vile, ed incorre nella privazione dei diritti civili e in conseguenza le disposizioni di ultima volontà che avesse fatto sono nulle e di niun effetto; sarà inoltre il medesimo privato degli onori funebri di qualunque sorta ».

Oggidì si vuol sostenere (p. es. dal Ferri, *Op. cit.*) che la vita è un diritto assoluto dell'uomo cui si può rinunziare come a qualunque altro. Ma se l'uomo ha un diritto indiscutibile sulla propria vita rispetto agli altri — *jus in seipsum* — come vedremo, ciò non fa sì ch'egli possa violare i doveri che ha verso sè medesimo. Sarebbe come se dal dovere che gli altri hanno di non violentare la sua coscienza volesse trarsi il diritto di affermare il falso e negare la verità dalla propria coscienza conosciuta come tale. Il Ferri dice che non v'è diritto quando la società non può sanzionarlo, e il suicida si sottrae alla sanzione. Ma, come pur vedremo, questo è un erràto concetto del diritto, il quale diritto persiste quandò pure non si possa far rispettare e sanzionare, finchè persiste la coscienza morale e la legge di natura. L'incendiario che, appiccando il fuoco alla mia casa perisce tra le fiamme, si è sottratto alla giustizia umana: chi oserà dire ch'esso non ha violato i miei diritti perchè sono impotente a farli valere? — Perciò non accettiamo la dottrina di alcuni moderni giuristi (per es. quella del prof. Valerio Campogrande: *Il diritto sulla propria vita*, estratto dalla *Giurisprudenza italiana*, vol. XLIX, Torino, Unione Tip.-Ed., 1897) che affermano il suicidio esser illecito per la Morale e lecito per il giure. Per noi non si dànno affatto *diritti immorali*.

Digitized by Google

che lo difendono dicono che la vita si può deporre quando perde le sue attrattive; però non pensano che la vita presente, subordinata alla futura, non è *piacere* ma anzitutto è *dovere* e il dovere morale non dipende dal bene soggettivo, dall'attrattiva, dal gusto, in nessun caso e quindi nemmeno in questo: altrimenti si distrugge ogni moralità. Oltre di che, poichè l'anima è immortale e la giustizia inviolabile, come oserà l'uomo sottrarsi ai mali di questa vita con un atto moralmente cattivo se va incontro ai mali dell'altra?

Al suo suicidio Lucrezio aveva premesso la negazione dell'immortalità dell'anima:

> *Nil igitur mors est, ad nos neque pertinet hilum;*
> *Quandoquidem natura animi mortalis habetur* (1)

ma le ragioni a cui essa si appoggia hanno ben poco valore filosofico. È pietoso il credere che in molti casi, nel suicida abbia luogo un'alterazione mentale (2); ma quando le cause che l'hanno prodotta sono imputabili?

Naturalmente combattendo il suicidio abbiamo inteso parlare di quello *senza giusta ragione:* perchè tale non sarebbe il sacrificio della vita in difesa della verità, della religione, della patria: insomma per un fine morale che

---

(1) *De rer. nat.*, V, 482. — È però anche vero, a rifletter bene in fondo, quello che dice Cicerone: *Mors terribilis est iis quorum cum vita omnia extinguuntur* (Cic., *Paradox.*, II).

(2) Esquirol, *Grand Dictionnaire des Sciences médicales*, t. 58, p. 213. — A. Brierre de Boismont, *Du Suicide et de la Folie suicide.* — Ci sono tuttavia dei casi in cui è impossibile ammettere tale alterazione, altro che in quel grado che si verifica in ogni azione di qualche importanza, ma che non toglie la ragione e quindi nemmeno la responsabilità (Cfr. C. M. Curci, *Il Suicidio studiato in sè e nelle sue cagioni*, Firenze, Manuelli, 1876, C. 2.° — G. Bonomelli, *Problemi e Questioni del giorno*, Milano, Cogliati, 1892, p. 47). — Un buono e vecchio libro da leggersi su questo argomento è quello del bravo prof. Ravizza, a torto dimenticato. (Carlo Ravizza, *Il suicidio, il sacrificio della vita e il duello, saggi psicologici e morali*, Milano, Branca, 1843).

Digitized by Google

in molti casi può imporne anche il dovere (1). Come similmente non sarebbe senza giusta ragione il perdere qualche membro per salvar tutta la vita: ad es. tagliarsi una mano legata alla catena per fuggire un incendio.

6. Diciamo ora del *duello:* e anche qui per intenderci bene dichiariamo parlare di quel *combattimento singolare* (in greco μονομαχία) *che suol farsi di privata autorità fra due od anche più persone convenute prima, allo scopo di dirimere qualche questione* (2). Sfida, guanti, padrini, scelta delle armi e tutto quello che occorre in simili casi.

Sosteniamo ch'esso è un atto immorale:

1.° *Per tutte quelle ragioni che rendono immorale il suicidio;* giacchè qui si espone a pericolo arbitrariamente la propria vita e per di più anche quella degli altri. Nè sono pure da ammettersi i duelli cosidetti *al primo sangue,* poichè da una parte vanno sempre contro il primo dei precetti morali enumerati, e dall'altra nessuno per quanto espertissimo dell'armi può misurare precisamente l'effetto delle ferite inflitte nel calore della lotta.

2.° *Per essere un mezzo stolto ed irrazionale allo scopo.* Col duello non si cancella nessun torto, non si lava nessuna macchia, e il torto e il diritto restano dopo il duello quali erano prima. Chi è dalla parte del giusto vi rimane anche se non ha saputo diriger bene la spada e chi è dalla parte opposta può essere sempre un birbante anche fosse il miglior spadaccino del mondo (3). Farebbe

---

(1) Il Curci acutamente osserva come altro è il *dare la vita* per qualche alto ideale, altro il *togliersi la vita* o *darsi la morte* (*Op. cit.*, c. 3.°).

(2) *Duellum* si credette venisse da *duorum bellum;* ma gli antichi adoperavano questa parola invece di *bellum.* Plauto chiama *artem duellicam* l'arte guerresca (*Epid.* act. III, sc. 4). — Si noti bene la clausola *di privata autorità,* giacchè se fosse fatto di autorità sociale, potrebbe talora aver lo scopo lecito (com'è avvenuto più volte) d'evitare una guerra più in grande tra due eserciti o due popoli.

(3) Temistocle, minacciato da Alcibiade in un impeto d'ira, non lo sfidò ma con risposta bella e risoluta *Batti,* disse, *ma ascolta;* quasi a mostrare che una manifestazione cieca dell'ira sensitiva, com'è questa

Digitized by Google

ridere chi volesse sciogliere con un duello una quistione scientifica, come l'imperatore Ottone con un duello pretese sciogliere il problema legale delle leggi di successione ereditaria (1). In tempi di superstizione come nel medio evo si poteva credere che Dio intervenisse miracolosamente in favore dell'innocente e del veritiero (contro ogni legge di *minimo mezzo*), ma ai nostri giorni certo i duellanti non hanno questa credenza (2). Nemmeno serve allo scopo di vendetta privata (anche questa illecita) perchè mettendo in mano le armi anche all'offensore può aiutarlo ad aggravar le offese, e ad ogni modo ne verrebbe ansa ai più forti ed esercitati di opprimere impunemente ed onorevolmente i deboli e pacifici con soprusi ed angherie d'ogni sorta (3).

---

non c'entra per niente in una discussione di persone ragionevoli. — « Guardatevi bene, scrive il Rousseau, dal confondere il sacro nome dell'onore con quel feroce pregiudizio che ripone ogni virtù sulla punta della spada, e non giova che a produrre dei bravi scellerati ». Per il Rousseau il pregiudizio del duello « consiste nell'opinione più stravagante, più barbara che giammai sia entrata nello spirito umano: cioè che si supplisce a tutti i doveri della società mediante il valore; che un uomo non è più briccone, malvagio, calunniatore, ma che egli è civile, umano, garbato, purchè sappia battersi in duello; che la menzogna cangiasi in verità; che un affronto è sempre ben riparato da un colpo di spada, e che non si ha mai torto con un uomo purchè si uccida » (*Oeuvres complètes*, t. XI, Lyon, 1796, p. 321). Che cosa dicano in generale dei duellanti coloro stessi che ammettono il duello si può vedere nel *Codice cavalleresco* pubblicato dal Gelli.

(1) Gerdil, *Des combats singuliers*. ch. 4 a. 1. Opera bellissima su questo argomento.

(2) Uno dei migliori e più dotti Papi, Benedetto XIV, dice l'uso dei duelli *a barbaris gentibus auctore diabolo invectum* (Const. *Detestabilem*, 10 novembre 1752) ed anche il Concilio di Trento: *detestabilem duellorum usum fabricante diabolo inductum* (Sess. XXV, c. 19). — Come alcuni moralisti o casuisti gesuiti abbiano cercato di legittimare quest'uso vedasi nella 7.ª delle *Lettere provinciali* del Pascal (Bl. Pascal, *Les Provinciales*, ecc. Paris, Firmin Didot, 1853, p. 117 e segg.)

(3) Le statistiche ufficiali dimostrano questo ad evidenza (Gelli, *Le statistiche del duello*, Milano, Tip. degli Operai. — *Atti del Ministero di*

Digitized by Google

3.° *Per l'offesa che arreca all' autorità giudiziaria,* a cui nella maggior parte dei casi si dovrebbe e potrebbe ricorrere, e per il turbamento e disordine che queste stragi private gettano in tutto l'ordine sociale.

4.° *Per la sua origine barbara,* avvenuta sotto una rozza legislazione fra gente superstiziosa, male assistita dai tribunali, ignara della vita civile, destituita o quasi di senso morale, guidata da istinti feroci e sanguinarî. Il duello era sconosciuto ai Greci e Romani (1) pur tanto famosi per valor militare, ma si trova fiorente all'epoca dei Longobardi.

7. Quei che sostengono il duello lo ritengono un mezzo di guarentire l'onore, chi non ricorre al quale è riputato vile. Ma la legge morale è assoluta e non dev'essere regolata dalla lode o biasimo degli uomini. E poi che cos'è quest'onore? Consiste nella stima che nutrono per noi gli altri. Ma si deve avere in maggior conto la stima delle persone oneste e ben pensanti o quella delle persone stolte e pregiudicate? Si direbbe che anzi dà prova maggiore di animo forte e indipendente colui che ha il

---

Agric. Ind. e Commercio, Cause di Morte, Roma, 1897). Eccone una: in 138 duelli avvenuti in un anno, restarono feriti:

Nessun duellante. . .	10 volte
Ambedue i duellanti .	35 »
L'offensore	30 »
L'offeso	18 »
I padrini.	1 »
Indeterminati	44 »

Dunque l'offeso potè vendicarsi appena una trentina di volte, fu nuovamente offeso almeno cinquantatre volte, e pel resto rimase deluso.

(1) Cicerone scriveva a Trebazio in Bretagna di quei popoli citando Ennio: « Non ex jure manu consertum, sed mage ferro — Rem repetunt » (*Epist. fam.*, VII, 13). — Il dr. Giorgio de Below, professore di storia all'Accademia di Münster in Vestfalia, in una sua opera recentissima sostiene che il duello, considerato come una soluzione cavalleresca di una vertenza d'onore, non deriva storicamente nè dalle antiche tenzoni giudiziali, nè dal supposto diritto di sfida medievale, ma « è un prodotto delle passioni di *una società degradata,* quale il medio-evo non ha forse mai conosciuto » (*Das Duell und das germanische Ehrbegriffe*, Münster, 1895).

Digitized by Google

coraggio delle proprie convinzioni, che si permette il lusso di portare la testa sul collo e di operare secondo i principî morali checchè se ne dica, che non quegli che s'induce a duellare per paura di esser detto vile. Vile è colui che per riguardo ad altri, per timore o per piacenteria, opera contro la ragione, contro la propria coscienza, servendo ai pregiudizî (1).

C'è chi crede il duello buono almeno nell'esercito ed atto a formare il valore marziale. Ma anche qui, lasciando l'assolutezza della Morale, è certo che il valore straordinario senza subordinazione sarebbe più rovinoso che un mediocre coraggio ben disciplinato, quale non mostrasi certamente dalla ferocia di codesti *traîneurs de sabre*. Senza dire che la discordia aumentata dal sangue in un

(1) Ecco un fatto curioso. Nel 1894 un ufficiale del nostro esercito, Filippo Abignente, scrisse un opuscolo contro il duello, chiamandolo cosa irragionevole ed ingiusta, dimostrandone tutta la vanità ed assurdità anche sulla scorta di un illustre scrittore (Scipione Maffei, *Della Scienza così detta cavalleresca*, libri tre, Roma 1710). « Io fin'ora, scriveva l'Abignente, la Dio mercè mi studiai di rispettare ognuno, e ne fui rispettato. Ora, maggiormente illuminato sui doveri dell'uomo e sul suo più remoto avvenire, ho fiducia di perseverare in questa via. Ma se mi fosse dal tempo riserbata questa dura prova.... ebbene, io *dovrei* affrontarla, come esige la mia condizione, e come dettano i tempi, ancora tenebrosi, nei quali pur troppo viviamo; ma dopo, vincitore o vinto, di qua o di là della tomba, pieno di rimorso, per quanto su altri cader dovrebbe l'uman sangue versato, direi a me stesso e agli altri: — Io non ho avuto il coraggio di comportarmi come *deve* un uomo onesto, io ho soggiaciuto alla prepotenza del pregiudizio; io ho calpestata la ragione, io ho mancato al vero onore, io ho coi fatti rinnegato i principî della mia fede! E con questa dichiarazione di colpabilità, che ogni reo di duello potrebbe attribuirsi, da null'altro attenuata che dall'insipienza delle nostre leggi e del nostro carattere, termino facendo appello all'amor proprio della nostra generazione e del nostro paese, che ha pur dato forma di legge alla grande idea di Cesare Beccaria, perchè un altro passo sia fatto sulla via della Giustizia e del Vero ». — Orbene, l'opuscolo suscitò polemiche e poco tempo dopo l'Abignente si batteva in duello a causa di queste!

Peraltro, quando si parla della viltà del duello, non s'intende che sia meno viltà quella di mettersi in cento contro uno nelle dimostrazioni di piazza e nelle violenze collettive, come fanno molti che contro il duello più alzano la voce.

Digitized by Google

esercito non è, pare, la cosa migliore: l'esporre così la vita alle volte preziosissima dei migliori e più istruiti ufficiali all'arbitrio di qualche brigante fortunato e per miseri pettegolezzi, non ridonda sicuro in servigio della patria. Oltre di che abbiamo testimonio l'autore della *Tattica prussiana* interprete dei pensieri di Federico II, ottimo forse fra i generali del suo secolo, che scrive: « Questa frenesia non produce alcun effetto salutare, nè anche quello di avvalorare il soldato nella mischia, nella quale egli non appaga la vanità traendo sopra sè solo gli sguardi degli spettatori. » (1)

Un valoroso italiano, il generale Ettore Perrone di S. Martino ucciso alla battaglia di Novara mentre difendeva la Bicocca, presentò nel 1876, quand'era colonnello al servizio della Francia, una petizione contro il duello alla Camera Francese. « Nessuno vorrà oppugnare, egli scriveva, che il duello non sia un uso assurdo e illegale, che nulla prova, *nemmeno il coraggio personale*.... il duello rimase nei costumi della nobiltà al pari del disprezzo alla legge, della dissolutezza larvata colla galanteria, dell'uso di non pagare i debiti se non erano quelli del gioco, e di tanti altri abusi, di cui allora ridevasi.... Per rendere l'assassinio legale basta che l'insultato uccida il colpevole arrischiando la sua vita, cioè, cosa mostruosa ed assurda, che la legge rispetti l'omicidio quando poteva essere commesso vicendevolmente. Ma l'assurdità della nostra giurisprudenza va più in là, permettendo che alle medesime condizioni l'insultante uccida l'offeso. Singolar modo di riparare un errore mettendo a morte quegli che è stato oltraggiato! Tuttavia il pregiudizio lo esige. Bisogna ag-

(1) *Tactique Pruss.* p. 114 e segg. — Taparelli D'Azeglio, *Saggio Teoretico di Diritto naturale*, vol. I, p. 251. — Si racconta che un giorno Federico il grande, avendo sorpreso degli ufficiali che stavano per battersi, così li rampognasse: « Evvia, signori! gli Hohenzollern, che attraverso i secoli ne hanno pure intese d'ogni fatta, non si sono mai battuti a duello; e gli Hohenzollern, credo, sono tanto buoni gentiluomini quanto voi. »

Digitized by Google

giungere che, per un misticismo inconcepibile, il colpevole che uccide l'avversario è lavato dalla sua cattiva azione, causa dell'omicidio. Aveva insultato, ha dato soddisfazione, e basta. Dopo ciò, non importa che sia l'innocente o il colpevole a soccombere.... Il duello si trova spesso accoppiato ai vizi più disgustosi, *con la viltà morale non solo, ma anche con quella militare, chè l'esperienza dimostra essere in generale i più grandi duellisti i peggiori soldati* » (In *Perseveranza*, 30 Marzo, 1898).

In Inghilterra il duello è cessato da oltre sessant'anni per l'iniziativa del Principe Alberto consorte della Regina Vittoria, coadiuvato dal famoso duca di Wellington vincitore di Waterloo. Un paragrafo del regolamento per gli ufficiali dice: « È degno del carattere degli uomini d'onore che essi debbano chiedere scusa dei torti usati e delle offese, e dichiararsi pronti a riparare al mal fatto, ed altrettanto è degno della parte offesa che essa accolga apertamente e cordialmente le dichiarazioni di scusa del torto che le fu usato. » In una seduta memorabile, cui erano intervenuti numerosissimi gli ufficiali di terra e di mare sotto il protettorato del Principe Alberto e la presidenza del lord ammiraglio della flotta, venne proclamata, come racconta il biografo del Principe, il Martin, la seguente massima: « Chi non domanda scusa del torto fatto ad altrui danno non è uomo d'onore, e se è ufficiale, deve uscire da questo corpo onorato. È biasimevole, non soltanto il proporre il duello, ma anche il consigliarlo o l'accettarlo. » Oggidì, dice il Maccarthy (*History of our Times*), un duello in Inghilterra sarebbe un anacronismo così barbaro ed assurdo come un giudizio di Dio o la condanna di una strega al rogo. Anche al Reichstag germanico il 21 aprile 1898 fu approvata all'unanimità una mozione del deputato Abt, in cui si afferma che il duello sta in aperta contraddizione con le leggi dello Stato e si reclamano provvedimenti per combatterlo in ogni guisa.

Non vogliamo negare che il duello può avere un lato di buono in quanto tien alto il sentimento della dignità

Digitized by Google

personale e può rappresentare una minor depressione del senso morale, quando giova a toglier di mezzo mali maggiori, vendette sanguinarie, perpetuità di odi e di rancori. Neppur vogliamo negare la difficile posizione dei contendenti in certi casi, quando per la natura dell'offesa delicata ed inafferrabile non si può adire nè a tribunali nè a giury d'onore, non potendosi avere riparazione adeguata. Tuttavia il male rimane sempre male nella sua natura intrinseca. Il meglio di tutto sarebbe la soluzione di Padre Cristoforo: — *che non vi fossero nè sfide, ne portatori, nè bastonate* — ma se riuscisse troppo duro alla debolezza umana un cosi alto sacrifizio morale in date circostanze, l'unica proposta plausibile sarebbe ancor questa: — il duello all'americana, cioè per estrazione a sorte —: con questa differenza però, che il sorteggiato invece di suicidarsi, cosa non lecita, andasse ad esporre la vita per qualche opera d'umanità, in una guerra d'indipendenza ad esempio, in un ospedale di malattie epidemiche, o in un altro simile modo.

Quanto alla guerra tra due popoli, vedremo più avanti se e come valgano contro di essa le ragioni addotte contro il duello tra due individui privati.

Digitized by Google

LEZIONE XIII

Doveri verso gli altri. Diritto.

1. Doveri verso gli altri e formola dei nostri doveri negativi verso l'uomo singolarmente preso. — 2. *Diritto* e sua definizione: suoi elementi. — 3. Diritto e dovere, doveri giuridici. — 4. Il diritto definito dal Kant — 5. La persona dell'uomo è il diritto umano sussistente: sua *libertà giuridica*. — 6. La *proprietà* è sol propria della persona. — 7. La proprietà è *il principio* della determinazione dei diritti. — 8. La schiavitù viola la libertà giuridica e la proprietà. — 9. Classificazione dei diritti.

1. I doveri che ciascun uomo ha verso gli altri uomini si dividono anch' essi in *doveri negativi* e *doveri positivi;* o in altri termini, doveri di *giustizia* che impongono di non offendere in essi la natura umana, e doveri di *benevolenza* che impongono anzi di aiutare detta natura umana, favorirla, secondarla.

Inoltre, ricercando i doveri reciproci degli uomini, o si riguardano gli uomini *singolarmente presi,* ovvero *costituiti in società.*

Cominceremo dal primo caso.

I *doveri di giustizia* (negativi) che noi abbiamo verso l'uomo preso *individualmente* si possono adunare in questa formola comprensiva: « *Non istaccare nè tentar di staccare, contro la volontà sua, da alcuno quello che è di suo* DIRITTO. » Eccoci dunque condotti naturalmente a far entrare in questa parte dell'Etica la trattazione del *Diritto.*

2. *Diritto,* in latino *jus,* secondo la ragione etimologica di queste due parole collegate strettamente alla

Digitized by Google

rettitudine e *giustizia* (1), designa un'attività della nostra persona, la quale attività, mentre è lasciata libera dalla legge morale di esplicarsi e di compiersi fino all' atto esterno, è pur protetta dalla stessa legge morale in faccia agli altri uomini, imponendo essa loro l'obbligo di non impedirla e di rispettarla.

La prima legge morale prescrive di riconoscere praticamente l'essere nell'ordine suo: e nella sua parte negativa questa legge impone di rispettare e non offendere le *attività proprie* dell'ente intelligente a cui l'essere è partecipato in modo assoluto. Rispettare tutte le attività dell' ente intelligente vuol dire anche non staccare nè tentar di staccare dall'ente stesso ciò che gli è proprio, non disturbare irragionevolmente nessuna forza e attitudine di chi è degno del nostro riconoscimento e rispetto. Le attività dunque dell'ente, considerate in relazione alla legge che comanda di rispettarle, diventano altrettanti diritti dell'ente intelligente a cui appartengono. E poichè l' attività dell'ente consiste nella sua realità, e questa nel sentimento, e il sentimento comprende la sussistenza e tutti i beni soggettivi che sopra di essa s' innestano, così il diritto si può definire *una facoltà eudemonologica protetta dalla legge morale* o anche *una potestà morale o autorità di operare.* È però da preferirsi la definizione seguente più distinta ed esplicita, la quale contiene ed espone tutti gli elementi del diritto: « *Una potestà (attività) personale o inerente a persona, lecita, utile, col dovere corrispondente negli altri di rispettarla.* »

Cinque sono pertanto gli elementi del diritto:

a) Una *potestà o attività* di un soggetto. Questa parola dev'esser presa qui in un senso larghissimo, in quel

(1) Nel *Digesto* di Giustiniano è rilevata tale relazione etimologica: *est autem (ius) a iustitia appellatum* (l. I, tit. I); e il Pacio annota acutamente che in sè la *giustizia* è prima del *giure*, benchè la composizione delle sillabe la mostri posteriore.

Digitized by Google

senso cioè nel quale si dice che ogni cosa che cade nel sentimento del soggetto suppone qualche attività del soggetto medesimo che si presta alla passione e coopera alla modificazione che ne riceve. In questo senso abbraccia anche i piacevoli sentimenti, benchè passivi; poichè, quantunque il concetto di sentimento involga quello di passività, tuttavia è indubitato che senza una qualche attività corrispondente nel soggetto stesso non si potrebbe concepire l'esistenza neppure della sua passività (1). Aggiungasi inoltre che i sentimenti piacevoli sono solitamente l'effetto delle azioni del soggetto che se li procura, li conserva, li difende; e che finalmente il soggetto si determina ad omettere le azioni che turberebbero siffatti sentimenti, per il dominio che ha sulle proprie azioni; onde nella stessa inerzia apparente del soggetto intellettivo trovasi un cotal atto di volontà. L'attività, poi, che forma il primo elemento del diritto può essere o in quell'atto primo che costituisce la potenza (facoltà, potestà) o negli atti secondi che ne sono lo sviluppo.

b) Ma un'attività non sarebbe degna di rispetto se non fosse attività di un ente intelligente, un'*attività personale*, secondo la nostra definizione di persona (*Psic.*, lezione XXVIII, pag. 426), od almeno un'attività (mediata od immediata) strettamente congiunta alla persona. — Fu un errore delle leggi romane quello di attribuire diritti naturali alle bestie, mentre poi negavano la personalità, e quindi la capacità del diritto, ad uomini quali pure erano i servi. L'ente fornito di intelligenza, e sol esso, ha un pregio per sè medesimo e dev'essere rispettato nelle sue attività. D'altra parte, *vero padrone* di una cosa, e neppur de' suoi atti, non può essere un ente non intelligente: perchè non essendo un *Io* non può aver nulla propriamente di *suo*, e quindi gli altri nulla avranno da

(1) Rosm., *Antropologia, ecc.*, lib. II, sez. II, c. 1. — (Cfr. *Psic.*, lezione XXXIV, pag. 551 e seg.)

Digitized by Google

rispettare per riguardo a lui. In molti casi, la dottrina antica sulla trasmigrazione delle anime o sull'anima del mondo quasi una divinità infusa per tutte le membra della natura, condusse i legislatori ad assegnar diritti alle bestie e i filosofi a cercar quali fossero; il che non contraddice al detto da noi, perchè in tale supposizione si rendevano le bestie intelligenti e partecipi del divino. In altri casi, il desiderio lodevolissimo di scemare nei rudi uomini la ferocia e la crudeltà portò forse alcuni savii antichissimi a inventare de' sistemi ne' quali anche le bestie comparissero come degne di rispetto, e a pro' di esse molte leggi stabilirono acciocchè, contenuti gli uomini dall'infierire in quelle, anche imparassero a contenersi dalle stragi umane. Per altro, al tempo d'Esiodo era una verità già veduta e insegnata senza mistero che al solo uomo si spettasse la giustizia e la legge, il diritto e il dovere (1). Cicerone stesso, seguendo Crisippo, scrive: « Et quo modo hominum inter homines juris esse vincula putant, sic homini nihil esse juris cum bestiis » (2).

c) Nè basta che l'attività, la forza, l'azione, sia personale, bisogna inoltre che essa sia *lecita*, vale a dire legittimata dalla legge morale. Ciò che è condannato dalla legge morale non può mai esser materia di diritto, poichè ciò che la legge condanna in un soggetto, ciò che è ingiusto, non può esigere il riconoscimento da un altro. Segue da questo che nessuno può avere il diritto

(1) τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
ἰχθυσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεεινοῖς
ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐπ' αὐτοῖς.
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίνεται

Ἔργα καὶ ἡμέραι v. 276. e segg.

(2) *De Finib.*, l. III, 20 — E altrove: « Neque ulla re longius absumus a natura ferarum: in quibus inesse fortitudinem sæpe dicimus; ut in equis, in leonibus: *justitiam*, *æquitatem*, *bonitatem* non dicimus » (*De Offic.*, l. I, 16). Nelle quali parole si confonde, tuttavia, la fortezza fisica colla virtù della fortezza.

Digitized by Google

di fare una cosa naturalmente cattiva. Si suol dire: io ho il diritto di fare quel che mi piace, quando non offendo i diritti altrui. Ma poichè la legge morale è quella che tutela e compie il diritto nostro in faccia agli altri e dev'essere rispettata anche da noi, ne viene che nel caso in cui un'azione fosse malvagia noi avremmo soltanto il potere fisico di farla, ed invece di aver il *diritto* d'esercitar quel potere, abbiamo il *dovere* di non esercitarlo. Un'attività, adunque, non può avere la qualità di *vero diritto* se non è lecita verso a tutta quanta la legge morale.

Un'azione proibita potrà però dirsi un *diritto relativo* nei seguenti casi:

1.° Considerata in relazione con una legislazione speciale; ad es. un delinquente vero, che secondo le leggi dello Stato dev'essere assolto, ha questo diritto relativo a tale legislazione, ossia *diritto civile*. Similmente, quando anche un creditore possa, secondo le leggi, spogliare inumanamente il debitore e gettarlo sul lastrico, ciò sarebbe immorale.

2.° Considerata in relazione al giudizio degli uomini, che, non potendo in certi casi giudicare della sua immoralità, sono tenuti a presumerla onesta: *diritto presunto*.

3.° Considerata in relazione all'obbligo che hanno altri uomini di non impedirla benchè illecita: *diritto crudo*. Di quest'ultimo diritto è un esempio questo, che volendo io commettere un'azione immorale in casa mia, un altro non ha diritto di venirmela ad impedire, sebbene io, propriamente parlando, non abbia certo il diritto di commetterla. Così il ricco non ha il diritto di essere avaro e inumano, ma neppur altri ha diritto di spogliarlo per questo. Il *diritto crudo* si ripara dietro un diritto vero che ho io di non esser violato nel mio domicilio e che il ricco ha alle sue ricchezze, non però all'abuso immorale (1).

(1) Vedasi un'analoga distinzione in Stuart Mill (*System of Logic*, ediz. cit., p. 535).

Digitized by Google

d) Ancora: l'attività personale, o aderente a persona, e lecita non costituisce un diritto se non arreca nessun utile od alcun miglioramento al soggetto che la esercita. In tal caso non può dirsi nemmeno *sua* perchè non entra a far parte della sua vita, del suo sentimento, la cui parte positiva, come insegna la *Psicologia* (lez. XXVII, pag. 402-6), è *piacere* e bene soggettivo. Se un atto non ha assolutamente nessun pregio per chi lo fa nè può portargli alcuna conseguenza piacevole, non può costituire per lui un diritto, perchè egli non potrebbe ragionevolmente dolersi di chi gl'impedisse quell'atto, non potendo ragionevolmente dire che gli venga fatto qualche male o tolto qualche bene.

e) Quinto elemento, finalmente, del diritto è l'*obbligo o il dovere che gli altri enti intelligenti hanno di rispettare quest'attività.* Quest'elemento è quello che consacra, per dir così, l'attività di cui abbiamo parlato, la rende rispettabile a tutti, le dà propriamente e ultimamente l'essere di diritto.

3. Da tutto ciò si ricava facilmente che il concetto di *diritto* è molto più comprensivo del concetto di *dovere,* contenendolo anzi come suo elemento; perciò, benchè non vi possano essere diritti senza doveri, vi sono invece doveri senza diritti. Così noi, ad esempio, abbiamo doveri verso noi medesimi, ma viceversa non abbiamo diritti verso di noi; perchè il diritto suppone almeno almeno due persone, una di cui è l'attività personale, lecita, utile, l'altra di cui è l'obbligo e il dovere di rispettarla. Similmente io posso avere dei doveri (positivi o di benevolenza) verso qualcuno, poniamo di venire in soccorso ad un povero, senza che perciò egli abbia alcun diritto sui miei averi.

Al diritto corrispondono sempre *doveri negativi,* i quali, appunto per questa loro rispondenza, si dicono *doveri giuridici.* — Il *dovere giuridico,* pertanto, è lo stesso dovere morale che obbliga una persona a lasciare in-

Digitized by Google

tatta e libera qualche attività d'un'altra persona. Ha dunque un significato più specifico e particolare del *dovere morale* in genere, poichè:

1.° Esso ha sempre per termine una persona diversa in cui risiede il *diritto* corrispondente. Ond'è che, come non abbiamo diritti verso noi stessi, così neppure abbiamo *doveri giuridici.*

2.° Il *dovere giuridico,* come già abbiam detto, è un dovere negativo, la cui formola suprema è quella che abbiam riportata a principio: *Non istaccare nè tentar di staccare, contro la volontà sua, da alcuno quello che è di suo diritto.* Si suol esprimere dai giuristi: *Ne iniicias manum alterius proprietati,* ove si vede il comando negativo, l'attività di un'altra persona che è il principio della proprietà (il *mio* viene dall'*Io*); e poi, nell'*iniicere manum,* un altro elemento che è:

3.° L'*atto esterno,* necessario al dovere giuridico, appunto perchè termina in una persona esterna a noi od in qualche proprietà inerente ad essa. Quindi le colpe ed il male che commettiamo contro i nostri simili, ma senza atto esterno, od almeno senza conato, benchè violino la legge morale, non violano però i doveri giuridici, giacchè con ciò non si stacca nè si tenta di staccare alcunchè. Lo stesso, tuttavia, non può dirsi rispetto a Dio a cui tutto è esterno, per così esprimerci, e palese: onde non si può violare il dovere verso di Lui internamente che non sia violato anche con ciò il dovere giuridico. Anzi tutti i doveri morali, appena si conosce la relazione tra legge morale e Dio, diventano doveri giuridici verso Dio, e mancando a quelli si manca a questi, onde non si può esser neppure *giuridicamente onesti* se si è *immorali.*

Notiamo qui, in fine, che appunto perchè il dovere è un elemento del diritto, quelli che negano la divinità, eternità, assolutezza della legge morale, distruggendo il dovere, vengono anche a distruggere ogni diritto, od

Digitized by Google

a farlo consistere nell'attività non più regolata dalla legge, nelle mani del più forte (1).

4. Il Kant diede una definizione del diritto assai diversa dalla nostra, e una gran moltitudine di scrittori recenti l'ha seguito su quella via. Per il filosofo tedesco il diritto è, secondo pure il suo concetto del principio morale, *la facoltà di fare tutte quelle azioni la cui esecuzione, sebbene universale, non impedisce la coesistenza delle altre persone* (2). A questa formola possiamo opporre le due osservazioni seguenti:

1.° In tale definizione non è espresso a sufficienza l'elemento della *liceità*, il che implicherebbe anche un diritto di fare il male morale che certamente nessun uomo ha: poichè potrebbe esservi un'azione, illecita moralmente, la quale tuttavia non tolga la coesistenza delle altre persone che la commettessero.

2.° Invece l'*universalità* è un elemento di troppo e per soprappiù equivoco. Poichè o s'intende un'*universalità assoluta* e allora neppure le azioni lecite sarebbero materia di diritto: cioè a dire, uno non avrebbe il diritto di far l'avvocato perchè se tutti universalmente facessero l'avvocato non sarebbe possibile la coesistenza umana, nè il militare perchè se tutti andassero a soldato nessuno lavorerebbe la terra. Ovvero s'intende un'*universalità relativa* a quelle date circostanze di chi fa quell'azione, ed allora nessuna azione, neppure un'azione iniquissima, toglierebbe la coesistenza degli uomini; perchè le medesime circostanze negli altri non si avvereranno mai o rarissimamente.

---

(1) Una definizione del diritto simile alla data vedasi in Dante (Calza e Perez. *Esposizione ragionata della filosofia rosminiana*, Vol. II, p. 301) ed in S. Tommaso, *Summa Theol.*, II^{a} II^{ae} q. LVII a. 2.

(2) V. *Institutio in Jus:* vedasi pure *Critica della r. pratica*, p. I, l. I, C. 1, § 7 e nelle sue opere morali passim. — Rosmini, *Storia comparativa e critica*, ecc., p. 222 e segg. *Filosofia del Diritto*, Vol. I, p. 145 e segg.

Digitized by Google

5. Gli elementi, pertanto, che abbiamo annoverato precedentemente sono necessari a costituire il concetto di diritto, e la sua definizione deve scaturire, come s'è visto, dal principio supremo della Morale quale l'abbiamo esposto. L'imperativo morale ci dà in mano la chiave per trovare e l'essenza formale dei diritti ed il criterio per la loro derivazione. Esso ci dice: — Riconosci praticamente e rispetta davvero, non solo in teoria, ma col fatto, colla realtà, l'ente intelligente con tutte le attività che gli sono proprie, che gli appartengono.

Ora nell'ente intelligente son da distinguersi: l'attività prima e suprema, cioè la *persona*, la quale è per se medesima degna di rispetto; e le altre attività ad essa subordinate che costituiscono la rimanente *natura*, la quale è rispettabile per partecipazione essendo per nesso dinamico e morale strettamente congiunta alla persona, inerendo ad essa, e formando una prima e vera sua *proprietà*. Dal che si vede come nell'uomo, fin dal primo suo esistere, vi abbiano *diritti innati*.

Alcuni nell'enumerazione dei diritti nominano il *diritto della propria personalità*. Una tale espressione è inesatta. Non è che l'uomo abbia il diritto della propria personalità: in tal caso nell'uomo si distinguerebbero due persone, l'una avente il diritto, l'altra costituente la materia del dritto. Dunque convien dire, volendo parlare esattamente, che *la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente*, avendo per la prima e in modo pieno ed essenziale tutti gli elementi da noi enumerati; e è quindi il fonte primo di tutti gli altri suoi diritti.

La persona non appartiene all'uomo, ma l'uomo nella sua natura inferiore appartiene alla persona: essa non è *il mio*, ma è *l'Io* a cui ogni altra cosa appartiene pel vincolo di *proprietà*. Quindi l'*Io* intelligente volente e libero (la libertà è l'ultimo svolgimento della persona) è la sede prima d'ogni diritto, anzi, come dicevamo, il diritto stesso sussistente, il diritto innato formale rispetto a tutti gli altri, il quale consiste appunto nella

Digitized by Google

libertà giuridica, nella indipendenza che ha la personalità da qualunque possessore, essendo ella subordinata soltanto alla legge morale che le partecipa l'infinita sua dignità. Ogni facoltà suprema, qual'è la persona umana, è necessariamente libera; cioè non v'ha alcuna forza che fisicamente e moralmente possa violentarla: e viceversa se una facoltà è pienamente libera è suprema.

6. Dalla persona poi si derivano tutti gli altri diritti mediante il principio della *proprietà,* e prima e vera sede di essa è la sottostante natura umana in quanto si considera appartenente alla persona e cosa *propria* di questa. Dall'*Io* viene *il mio.* — Secondo la sua nativa significazione, questa parola *proprietà* indica la congiunzione (*prope*-vicino) d'una cosa con un'altra cosa individua, una congiunzione stabile, intera e però esclusiva siffattamente, che la cosa legata a quella di cui dicesi *propria* non sia legata in quel modo a nessun'altra. Così l'aria e la luce non si dice propria di un individuo perchè non è ad un individuo solo legata, ma comune a tutti in maniera che nessuno può rapirla a sè solo (1). Ma quest'individuo dev'essere superiore alla cosa che gli è propria e da lui dipendente. Or noi abbiam già più volte considerato che nè gli enti materiali, nè gli enti meramente sensitivi non esistono a se stessi, e perciò è chiaro che neppure posson essere proprietari di cosa alcuna. Non avendo l'*Io* neppur possono avere *il mio.* Risulta che non altri all'infuori degli enti personali (intelligenti) può avere in sè il diritto sussistente e formale, nonchè i diritti da esso per proprietà derivati. La *proprietà,* adunque, presa nel nostro senso, può dirsi *ciò che alla persona umana si congiunge con nesso fisico-morale,* ossia *tutto ciò che la persona umana tiene a sè congiunto come*

(1) Cicerone *pro Roscio Amerino:* « Ut cum ademerit nobis omnia quæ nostra erant *propria,* ne lucem quoque hanc, quæ *communis* est, eripere cupiat » (Cap. I, 2).

Digitized by Google

parte di se stessa, come cosa sua. In questo senso la parola *proprietà* è acconcissima a significarci quel carattere che contraddistingue l'esistenza de' diritti e dei doveri giuridici. Perocchè in tal significato la *proprietà* costituisce intorno alla persona una *sfera* di cui la persona è il *centro,* nella qual sfera niun altro può entrare; niuno potendo staccare dalla persona ciò che le è congiunto della detta congiunzione, giacchè questo distacco cagionerebbe *dolore* a lei, ed ogni dolore cagionato ad una persona è proibito dalla legge morale come male (1).

7. È da ritenersi ben presente siffatto concetto della *proprietà:* esso non si ritrova ancora nella pura persona: in questa non vi ha che la *libertà giuridica,* cosa semplicissima, come quella che consiste in una facoltà suprema di operare. All'incontro il concetto di proprietà racchiude due cose: cioè una cosa che ha la proprietà e la cosa che è propria di quella. La solita maniera di dire che la persona umana è proprietaria e signora di se stessa si limita alla parte negativa che esclude la padronanza d'altri sulla nostra persona, non si estende alla parte positiva che questa sia proprietaria di sè. Poichè se la persona è signora, dunque non è signoreggiata: se è proprietaria, non può essere la cosa propria, perchè questi son concetti che si escludono.

Pertanto la personalità è l'elemento formale ed universale di tutti i diritti, non potendovi esser diritto se non nella persona la quale sola induce l'obbligo del rispetto; ma i diritti derivati si specificano poi per la loro diversa materia, la quale non si può considerare in se stessa, ma solo in quanto è unita alla forma, alla persona. Ora questa unione, questo nesso che fa entrare la materia del diritto nella forma, che collega la persona colle altre cose, è appunto ciò che abbiam detto *proprietà.* Dunque la proprietà, presa in un senso molto generale, è il *principio della determinazione dei diritti.*

(1) *Filos. del Diritto,* pag. 131.

Digitized by Google

8. Una violazione molteplice e complessiva di essi è la *schiavitù*. Se per schiavitù s'intende l'uso che un uomo pretende di poter fare costantemente di un altro uomo come di un mero mezzo a' suoi fini, lo stato di schiavitù contiene molte azioni che non sono meno offensive della *proprietà* innata (natura) che della *libertà giuridica* innata (persona), anzi si può dire ch'esso comprenda in sè virtualmente ogni possibile violazione di tutti affatto i diritti umani. La schiavitù in questo senso, scriveva il Rosmini (1), non può essere neppure un istante conservata, e non può abolirsi gradatamente dai governi, ma dev'essere annientata d'un tratto. Il concetto della schiavitù nelle leggi romane non era esplicitamente questo: sibbene quello d'un uomo che non aveva uno *stato civile*, che non formava parte della società: ma poichè trattavasi d'una società che voleva esser *tutto*, nè riconosceva o tollerava cosa alcuna all'infuori di sè, il venire escluso da essa era il medesimo ch'essere escluso dallo stato di natura, non essere più uomo ma bestia, perdere irremissibilmente la personalità e la capacità d'ogni diritto (2). È ben vero che la libertà personale *considerata in se stessa* è non solo moralmente, ma anche *fisicamente* inalienabile, perchè *alienazione* e *libertà personale* son concetti contraddittori, come anche gli uomini volgari vedono intutivamente (3). Ma noi abbiamo già osservato che l'immo-

(1) *Filos. del Diritto*, n. 131.

(2) Nella satira VI di Giovenale la moglie comanda al marito di far crocifiggere il servo, e dicendo il marito che il servo non avea commessa colpa alcuna e che la vita d'un uomo era da rispettarsi, essa risponde:

O demens! ita servus homo est? Nil fecerit, esto:
Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.

(3) Nel *Miles gloriosus* di Plauto si legge:

Palœstrio. — Perscrutari hic volo,
Sceledre, nos *nostri* an *alieni* simus: ne dum quispiam
Nos vicinorum imprudenteis aliquis immutaverit.
Sceledrus. — Certe equidem *noster* sum.
Palœstrio. — Et pol ego (Atto II, Sc. II).

E nell'*Anfitrione* il servo Sosia dice a Mercurio:

Certe œdepol *tu me alienabis nunquam, quin noster siem.*
(Atto I, Sc. I).

Digitized by Google

ralità altro non è appunto se non un tentativo di operare l'assurdo, di contraddire la verità, di oppugnar l'essere. E che altro è la schiavitù se non un tentativo di fare che non sia libero nell'uomo quel principio stesso che non può esser altro che libero, perchè è la stessa libertà? E precisamente un non voler riconoscere praticamente questa libertà, un fare quanto è da sè perchè non sia, un operare in contraddizione colla natura delle cose.

9. Ora possiamo dare la classificazione dei diritti.

Anzitutto, conforme a quanto abbiam esposto fin qui, dobbiamo distinguere il *diritto sussistente ed essenziale* ch'è la *libertà giuridica* della persona, ed i *diritti derivati* mediante la *proprietà*, che sono le attività collegate immediatamente o mediatamente colla persona. Siffatto collegamento poi o è dato da natura stessa sin dalla prima esistenza dell'uomo o è acquistato coll'esercizio delle attività che l'uomo porta seco da natura. Nel primo caso avremo i diritti derivati *connaturali*, nel secondo gli *acquisiti*. Questi non si possono dare senza di quelli; perchè, per insignorirsi di qualche cosa, bisogna operare, e per operare in modo da acquistar diritti è necessaria l'attività e il diritto di esercitarla.

I diritti si distinguono ancora in *semplici* e *complessi* secondochè son costituiti da una sola attività oppure da più, come avviene di solito. Ad esempio chi ha diritto sopra una casa può venderla, affittarla, distruggerla, ecc.

Ancora i diritti possono essere *pieni* e *non-pieni*. Un diritto involge sempre, come sappiamo, una relazione con altre persone in cui si rinviene il dovere giuridico corrispondente. Ora, se a un diritto corrisponde un dovere giuridico in tutti egualmente gli uomini, esso è un *diritto pieno;* se ciò non avviene in tutti ma solamente in alcuni, esso è un *diritto non-pieno*. Così, ad esempio, un figlio ha un diritto non-pieno a' suoi denari, perchè

Digitized by Google

il dovere giuridico corrispondente è bensì negli altri uomini, ma non in suo padre.

Classificazione dei diritti:

- Diritto essenziale e sussistente.
- Diritti derivati.
  - Diritti connaturali.
  - Diritti acquisiti.

Inoltre i diritti possono essere:

- Diritti semplici.
- Diritti complessi.

- Diritti pieni.
- Diritti non pieni.

Digitized by Google

LEZIONE XIV

I tre aspetti del Diritto essenziale.

1. Diritto essenziale sussistente e suoi tre aspetti. — 2. Si dimostra che abbiamo i tre diritti personali. — 3. Lesione del diritto personale alla verità. — 4. La menzogna è una lesione di questo diritto! — 5. Due eccezioni all'esposta teoria. — 6. In qual caso la menzogna leda il diritto personale alla verità. — 7. Lesioni del diritto personale alla giustizia ed alla felicità.

1. Si è dimostrato essere la persona umana il diritto umano essenziale e sussistente. Questo diritto consiste nella *libertà giuridica*, vale a dire nella supremazia che ha la persona su tutti gli altri principi ed elementi della natura umana, supremazia che le deriva dall'esser partecipe dell'Assoluto, d'un'appartenenza divina, l'essere ideale, che informa l'intelletto e la volontà. Tutto ciò, pertanto, che attenta a turbare questa naturale congiunzione che ha l'uomo all'essere, attenta pure alla supremazia del principio personale, e lede questo primo e sussistente diritto umano.

Ora tale diritto si viene quasi a triplicare in tre diritti distinti, a seconda che si riguarda la congiunzione del soggetto umano coll'oggetto. Poichè l'uomo in quanto si congiunge ad esso mediante l'intuizione intellettiva dicesi partecipe della *verità:* in quanto gli si congiunge mediante l'affezione volitiva, prendendolo per norma delle sue azioni, dicesi partecipe della moralità e della *giustizia;* in quanto, poi, condotto da questa norma giunge ad amare e a godere della pienezza dell'essere ed assapora il sentimento purissimo della perfezione totale a sè in questo modo risultante, si chiama *beato* (1). Adunque i

(1) La felicità o l'appagamento dell'animo è un atto personale, come vedremo (Rosmini, *La società ed il suo fine*. L. IV, c. II). Per la differenza tra *felicità* e *beatitudine*, ved. ivi, c. I.

Digitized by Google

tre diritti personali alla verità, alla giustizia, alla felicità, altro non sono che tre aspetti dell'unico ed essenziale diritto ch'è la stessa persona umana.

2. Che noi siamo forniti di questi tre diritti si prova eziandio dalla nozione di diritto che abbiamo esposta:

α) Noi abbiamo la *potenza* di conoscere la verità nel lume ideale che costituisce la nostra intelligenza. Tale potenza è *personale*, poichè costituisce l'intelligenza, la volontà, la persona stessa: è *lecita*, perchè nasce anzi dalla stessa legge morale manifestataci dalla presenza di questo lume: è certo *utile*, perchè conforme alla costituzione nostra, anzi necessariamente richiesta dal nostro graduale sviluppo: infine induce negli altri l'obbligo di rispettarla, perchè tutti hanno il dovere di rispettare l'ente intelligente.

β) Lo stesso ripetasi per il diritto che abbiamo alla giustizia, poichè l'esigenza morale dell'oggetto conosciuto suscita in noi la *potenza morale.*

γ) Il terzo diritto, per ultimo, nasce dalla legge ontologica che vuole al bene morale segua necessariamente il bene eudemologico.

3. *A)* La lesione della persona per attentato contro il suo diritto alla verità può avvenire in tre modi:

1) Attenuando l'intelligenza col nuocere positivamente a questa, ch'è la potenza della verità. — È vero che direttamente l'intelletto non si può attenuare, ma si può bensì indirettamente; offendendo le facoltà sensitive che ne sono gli strumenti e gli stimoli e che gli devono porgere la materia delle cognizioni. Il collocare sulle tempia de' bambini quelle assi colle quali gli Ottentoti dell'Africa e gli Omagnas (teste piatte) del Rio delle Amazzoni solevano istupidirli, è una violazione manifesta del diritto di cui qui parliamo. Una simile violazione vien perpetrata coll'indurre altrui all'ubbriachezza, all'intemperanza, e coll'eseguire sopra un uomo in qual-

Digitized by Google

siasi modo di quegli atti che producono indebolimento o disordine nella potenza di conoscere (1).

2) Restringendo i limiti all'esercizio della potenza di conoscere in un uomo senza giusta ragione, cioè o per capriccio o per malignità, ecc. Quindi son da biasimarsi grandemente quei governi dispotici che per libidine di potere favoriscono l'ignoranza e propagano gli analfabeti: in generale tutti quelli che o per un motivo o per l'altro inceppano il corso della scienza, intimidiscono gli studiosi, ecc. Questa è un'offesa alla libertà giuridica innata.

3) Insinuando errori nelle menti i quali detraggono al possesso del vero.

4. Qui nasce la questione: *se la menzogna sia una lesione del diritto che ha l'uomo alla verità.* In primo luogo, è certo che un uomo per sè non ha diritto di pretendere da un altro che gli comunichi le sue cognizioni: poichè questa comunicazione appartiene ai doveri positivi di beneficenza e non ai doveri giuridici che sono meramente negativi. Quindi uno può sempre rispondere a un altro uomo qualunque: « Io non voglio dirvi nulla di ciò che volete sapere » e con ciò sta nella sfera del suo e non invade l'altrui. Ma se quest'altro volesse usargli violenza per fargli dire ciò che non ha il diritto di sapere, perde forse con tale ingiustizia il diritto che l'altro adoperi con lui le parole nel significato imposto loro dall'uso? Sembra doversi risolvere che un uomo tale perde questo diritto, e che io rispondendogli con parole che esprimessero il falso non gli farei ingiuria, appunto perchè il discorso mio non dice nè il vero nè il falso: non adoperandolo io in questo caso come discorso, ma come mezzo di difesa del mio diritto, come uno spediente che mi resta per sottrarmi alla sua violenza e

(1) C. A. Titman, *Dissertatio de delictis in vires humanas commissis*, Leipzig, 1795. — A questa violazione si possono riferire certi casi pericolosi di suggestione ipnotica.

Digitized by Google

nascondergli quel vero che non son obbligato a palesargli e che palesato potrebbe nuocermi (1). Certo questa ragione non avrebbe forza se i vocaboli significassero di loro propria natura le cose. Ma all'incontro i vocaboli sono per se stessi de' suoni che nulla significano, e la loro significazione dipende tutta da una espressa o tacita convenzione tra gli uomini (Cfr. *Logica*, lez. IX), i quali mostrano col fatto d'avere l'intenzione d'usarli ad esprimere i loro concetti. L'obbligo adunque di usare i vocaboli a significare qualche cosa e piuttosto una cosa che un'altra, non procede dalla natura de' vocaboli quasi fossero ministri nati dalla verità e della falsità, ma dalla detta convenzione unicamente. Ora nessun uomo, certo, intende legarsi a un patto sì stretto e così ingiusto ch'egli debba usare in tal modo de' vocaboli anche quando l'altro contraente vuole abusarsi di tale patto arbitrario per costringerlo ingiustamente a rivelare delle verità ch'ei non vuole rivelare e che rivelate gli nuocerebbero. Chi opera così ingiustamente può vantare alcun diritto in proposito?

5. Si noti bene, però, che il timore di un danno non vale ad esimere dal dovere giuridico di dire la verità con le parole convenienti, se esso danno è giusto e non proveniente dall'altrui ingiustizia e colui che interroga ha il diritto d' interrogare. Così nel foro esterno le parti interrogate nelle cause civili debbono rispondere e rispondere il vero nè più nè meno, perchè esse stesse debbono cercare la verità e la giustizia. Il dubbio sorge soltanto quando si tratta di un giudizio criminale in causa propria. Certamente se il reo vuol parlare può farlo, e in tal caso deve dire la verità perchè il giudice ha diritto di non essere ingannato. Ma è obbligato giuridicamente il reo a confessare il delitto, nonostante preveda la pena cui va incontro? I giuristi inclinano

(1) Il Rosmini lungo tempo pensò il contrario; dopo venne in questa sentenza (*Filosofia del Diritto*, n. 107).

Digitized by Google

ad affermare per dar più vigore alle leggi: molte di queste però, per es., le inglesi, non esigono la confessione, anzi sono restie persino ad ammetterla come prova (1). Se la pena dello Stato fosse assolutamente giusta, dimodochè il delitto non potesse espiarsi altrimenti, sarebbe da stare per l'affermativa: ma questo non è; e il reo, se pentito, se risoluto sinceramente di riparare il mal fatto, può scontare il suo delitto in faccia a Dio ed agli uomini senza incontrare le pene dello Stato. In tal caso le leggi neppure rimarrebbero frustate, perchè otterrebbero il lor fine anche sovrabbondantemente.

Inoltre, la sentenza esposta, sull'uso delle parole di fronte alla violenza, non si può applicare al caso che si avesse altronde il dovere di esprimere la verità. E ci sono dei casi appunto in cui la verità deve dirsi anche in faccia ai patiboli, poichè essa ha diritti ancor più sacri dell'umana persona. La confessione del Vangelo, ad es., è un'obbligazione che non nasce dal diritto che abbia il tiranno di sapere la verità, ma bensì da titoli infinitamente più alti: cioè dall'eminenza della verità evangelica; dall'intrinseco diritto che ha Dio di essere in tutte le maniere e in faccia a tutte le creature conosciuto, onorato e glorificato; dall'amicizia perfetta del cristiano con Cristo che lo spinge a non sconfessare l'amico; infine, dalla carità soprannaturale del prossimo, per la quale il cristiano deve bramare la diffusione su tutta la terra di questa dottrina benefica, al che sommamente giova la confessione ed il sangue.

---

(1) « When a prisoner is brought into Court he is immediately *arraigned* on indictment. *To arrainge* is nothing else but to call the prisoner to the bar of the Court, to answer the matter charged upon him in the indictment. — When a criminal is arrainged, he either stands mute, or confesses the fact, or else he pleads *not guilty*. — Upon a simple and plain confession, the Court hath nothing to do but to award judgement: *but it is usually very backward in receiving and recording such confession*, out of tenderness to the life of the subject; *and will generally advise the prisoner to retract it*, and plead to the indictment. — The plea of *not guilty* is *the only one* on which the prisoner can receive final judgement in an indictment of felony or treason » (WARREN, *Select Extracts from « Blackstone's Commentaries »* chap. *Arraingement*).

Digitized by Google

6. Ora cerchiamo in qual caso la menzogna offende il diritto personale che ha l'uomo di non essere staccato dalla verità, nè turbato in tale unione.

La verità nobilita l'uomo, e il tentare di privarnelo è un tentare di spogliarlo della sua ingenita dignità. Ma per *verità* non deve qui intendersi qualsiasi *vero*, qualsiasi vera cognizione. Vi sono delle cognizioni vere che non accrescono la dignità personale dell'uomo, e vi sono delle cognizioni false, o, meglio, degli errori materiali, che non la diminuiscono. Ad esempio, che per questo pavimento si siano adoperati mille chiodi o mille e uno, nulla toglie o aggiunge alla mia dignità personale tanto il saperlo, come l'ignorarlo o l'errare. Sia pure che ogni cognizione per frivola che sia si possa render utile in date circostanze, ma utile del pari può riescir l'ignoranza o l'errore (e si scrissero libri sui vantaggi dell'ignoranza); oltre di che, noi dobbiamo riguardare qui il pregio intrinseco della verità stessa a cui aderendo il nostro spirito si migliora, non le conseguenze utili ed i vantaggi che in altro modo ci può recare. Ora un siffatto pregio intrinseco l'ha soltanto la cognizione nel campo dei possibili, delle essenze, delle idee, perchè queste sono i veri lumi della mente. La cognizione delle contingenze reali, dei sussistenti, è soltanto l'applicazione di tali lumi che s'aggiunge ad essi ed in sè non è lume, non è verità, e però non l'elemento assoluto che ci rende persone. V'ha però un ente la cui cognizione ci nobilita, quantunque sia un ente reale e sussistente: l'Essere Assoluto, Iddio, ch'è la verità infinita, sussistente e completa. Da tutto ciò apparisce che non viene leso giuridicamente il diritto personale alla verità con ogni menzogna, (benchè rimanga sempre che la menzogna è una immoralità in chi la dice), ma solamente con quelle nelle quali vi ha attentato malizioso d'infondere nelle menti de' principi erronei *logici*, *scientifici*, *filosofici*, *morali*, *religiosi*, perchè questi sono gli errori che veramente turbano o diminuiscono l'adesione del nostro rito alla luce della verità.

Digitized by Google

7. *B)* Anche in tre maniere si offende il diritto personale alla *giustizia:*

1) Attenuando la potenza morale col ledere l'intelligenza nei modi suddetti. Poichè quella lesione produce anche questa, col tendere a privar l'uomo della verità e a diffondere in esso le tenebre dell'errore.

2) Limitando l'esercizio del bene morale arbitrariamente e senza giusta cagione.

3) Inducendo altrui o colle parole o coll'esempio o con qualunque altro mezzo ad azioni immorali, e ritraendolo da azioni morali.

A questo secondo diritto personale appartiene anche il diritto che ciascuno ha di scegliere il tenore di vita ch'ei crede a sè più confacente per l'ottenimento del benessere morale, purchè ciò non faccia offendendo gli altrui diritti: e si ha lesione di esso quando un uomo od un governo mette ostacolo a tale libera scelta.

C) Il diritto personale alla *felicità* si lede finalmente colla lesione dei due precedenti, perchè lo stato di appagamento e di felicità dipende dal possesso della verità e della virtù. Oltracciò, l'uomo può impedire ad altri siffatto stato impedendogli o turbandogli la libertà giuridica de' suoi atti, o molestandolo in qualsiasi altra guisa, quando il grado di molestia sia superiore alla fortezza del molestato e venga cagionata malignamente. La malvagità e l'odio si vide talora giungere ne' petti umani a segno da produrre l'attentato di far perdere alla persona odiata la felicità nella vita avvenire, che è la violazione maggiore che si possa concepire del diritto personale naturale e soprannaturale; mostruoso fatto che non di rado s'incontra percorrendo la storia delle fazioni e degli odi accaniti che arsero tra le famiglie capi di partito in Italia nel secolo decimosecondo e nei posteriori (1).

(1) Rosm., *Filosofia del diritto*, n. 84 e segg.

Digitized by Google

LEZIONE XV

Diritti derivati. Proprietà e Socialismo.

1. Diritti *innati* e diritti *acquisiti*: libertà giuridica innata *assoluta* e *relativa*. — 2. Diritto di *proprietà* e come s'acquista. — 3. Due sorta di atti esterni verso una cosa disoccupata: principio morale che li solleva a diritti: obbiezione: precedenza cronologica fra i due atti descritti. — 4. Confutazione del sistema che attribuisce la fondazione del diritto di proprietà alla società civile: ragioni di tale sistema. — 5. Il doppio vincolo, *fisico* e *morale*, che congiunge la proprietà alla persona. — 6. Errore proveniente dal non considerare il vincolo morale. — 7. Errore proveniente dal non considerare il vincolo fisico. — 8. Il *Comunismo*. — 9. Il *Socialismo*: doppia questione. — 10. Come siasi potuto dimenticare il vincolo fisico.

1. Parlato del *diritto sussistente, sostanziale ed essenziale*, dobbiamo discorrere dei *diritti derivati* mediante il principio della proprietà.

I tre diritti personali in cui si esplica la libertà giuridica della nostra persona, essendo posti in essere dal fatto stesso dell'esistenza della persona, si possono a tutta ragione chiamare *innati* (1). Ma anche fra i di-

(1) È chiaro che i materialisti, i sensisti, i soggettivisti in genere, i quali non ammettono nessuna idea innata nell'uomo e quindi negano l'intelligenza al bambino neonato (se pur non riescono a negarla anche nell'uomo adulto) debbono logicamente negargli anche ogni *diritto innato*. Ma alcuni, anche concedendo all'uomo in quei primi istanti l'intelligenza, vengono alla medesima conclusione. Per esempio il Thomas (*Dottrina della scienza del diritto naturale*, Francoforte sul Meno, 1803) nega i diritti innati, perchè, dice, ove non c'è dovere non c'è diritto. Non bada, però, che al diritto corrisponde certamente un dovere (dovere giuridico), ma questo non già nella persona stessa soggetto del diritto, bensì in un'altra. Del resto, benchè il neonato non abbia ancora doveri provenienti da legge formulata, il suo operare, quantunque senza coscienza, ha già un valore morale, per quel che abbiam detto parlando della coscienza medesima. E questo valga anche per risposta a quelli che ne-

Digitized by Google

ritti derivati ce ne sono di quelli che esistono pel fatto stesso dell'esistenza dell'uomo e che perciò possono dirsi innati: tali sono i diritti da noi detti connaturali, ossia quelli che sono costituiti da attività il cui collegamento colla persona, della quale son *proprie,* è dato dalla natura stessa fin dalla prima esistenza dell'uomo. Tali sono i diritti connaturali che abbiamo sul nostro corpo al quale l'anima nostra, come insegna la *Psicologia* (lez. XXIV-XXV), è avvinta strettamente per vincolo di sentimento e di percezione intellettiva. Esso è una prima e diretta proprietà della persona, le appartiene, e le è unito con immediato congiungimento, per l'unità e identità dell'anima umana ch'è ad un tempo senziente, intelligente, volente e libera, sempre rimanendo la stessa e sola anima. Siffatti diritti sul nostro corpo sono quindi intimamente collegati ai diritti personali; poichè l'uomo non può esercitare il suo diritto alla verità, alla giustizia ed alla conseguente felicità, così condizionato com'è, senza lo stimolo e lo strumento della vita sensitivo-corporea. Sono perciò anche connaturali i diritti ad una porzione d'aria respirabile, ad un luogo da occupare, ecc., e in un certo senso un po' più largo del solito possono dirsi *innati* perchè

---

gano i diritti innati non essendoci ancora la coscienza di essi: il diritto è un'attività protetta dalla legge morale, e quest'attività c'è anche senza coscienza. — Del resto, sulla connessione tra la psicologia ideologica e la scienza del diritto e sul merito che si acquistò il Rosmini per entrambe, vedasi quello che ne scrive un esimio magistrato, Enrico Bricoli, consigliere di Cassazione (E. Bricoli, *Dell'essenza, derivazione e modalità del Diritto secondo la filosofia di A. Rosmini* nei volumi per la commemorazione centenaria più volte citati, vol. I, p. 387 e seg.). Giustamente egli osserva: « La scienza non è, purtroppo, il campo della concordia; tuttavia la sana scienza giuridica non manca all'Italia e, a mio avviso, ne ha ricevuto dal Rosmini un ricco tesoro. Quest'uomo umile ed alto più che qualunque filosofo contemporaneo, alieno dalle astrazioni, porta nella sua filosofia dei concetti positivi e pratici non facili a trovarsi in altri sistemi, e il suo canone di metodo studia sempre ad avvicinare la scienza ai principi semplici e volgari infusi dalla natura nell'umanità » (*Ivi*, p. 388).

Digitized by Google

di queste cose indispensabili alla vita corporea l'uomo stesso ha preso possesso pur col nascere, e con questo atto ha contribuito a mettere in essere tali diritti. Su di essi, come sui precedenti e come sugli atti interni delle nostre potenze, la persona ha un dominio pieno, una libertà giuridica innata *assoluta,* tanto che nessuno ce li può preoccupare, nessuno impedire, senza violare la giustizia e ledere il nostro diritto. Mentre sugli atti esterni, che possiamo compiere col retto esercizio delle nostre potenze (mediante il qual esercizio noi veniamo a congiungerci altre cose utili pel nostro sviluppo ulteriore e ed acquistare altri diritti), la persona non ha che una libertà giuridica innata puramente *relativa;* vale a dire ci possono essere impediti e limitati dall'altrui libertà giuridica e dall'altrui proprietà, benchè non dall'altrui capriccio o stolto o malizioso (1). In generale, la libertà nostra quanto alle azioni esterne è soggetta nel tempo stesso ad un ampliamento e ad un restringimento: l'ampliamento nasce dalle azioni stesse colle quali l'uomo esercita la propria libertà estendendone così la sfera: il restringimento proviene dalle azioni colle quali i suoi simili accanto a lui esercitano pure la loro libertà limitando la sua. Ond'è che gli uomini, per tutelare poi in questo alternato movimento i loro diritti contro o la malvagità o l'ignoranza o l'imperizia, stabiliscono delle precauzioni onde deriva la maggiore o minor strettezza delle leggi degli Stati, e le diverse forme di governo che concedono ai cittadini maggiore o minor libertà. E la libertà, che è *la facoltà di fare*

(1) C'è un modo speciale con cui può esserci impedito l'esercizio dei diritti, quello d'una *giusta punizione* che corrisponde a un'abdicazione di essi che noi facciamo commettendo la colpa. La colpa e la punizione, sospendendo i diritti, mostra che noi li abbiamo: e si estende anche a quei diritti *connaturali* tutti sulla nostra vita corporea che abbiamo enumerati. Non cangia però in questo caso la libertà assoluta in relativa, perchè il titolo del diritto rimane, ma esso è legato e vinto da un titolo maggiore, qual è quello della giustizia inviolabile e veneranda.

Digitized by Google

tutto ciò che è lecito, viene ad essere in questo caso *la facoltà di fare tutto ciò che per sè è lecito, meno ciò che vietano di fare le leggi* (1). Ma poichè del diritto sociale parleremo in appresso, continuamoci qui nella trattazione dei diritti individuali.

2. Con l'atto esterno, dicevamo, noi veniamo a congiungerci cose utili al nostro ulteriore sviluppo, veniamo ad acquistarci nuovi diritti che appunto nella classificazione abbiamo detto *diritti acquisiti* in contrapposto ai *diritti connaturali* e ai *diritti personali* gli uni e gli altri *innati*. Dunque si può dire che il *titolo* del diritto derivato è sempre un *fatto*, il quale nel caso dei diritti innati è posto dalla natura, nel caso dei diritti acquisiti è posto dall'uomo e dicesi *atto d'acquisto*. Con questo fatto esterno la persona si appropria altre cose a lei non congiunte naturalmente e che costituiscono la sua *proprietà esterna*, alla quale si riducono tutti i diritti acquisiti di cui dobbiamo parlare. Quando si discorre comunemente del *diritto di proprietà*, s'intende appunto di tale proprietà esterna: dal che si vede come il carattere comune di ogni proprietà, sia ella connaturale od acquisita, consiste sempre nella connessione fisico-morale d'una cosa col principio personale, di maniera che essa possa divenire strumento usabile dalla persona a' suoi fini.

La proprietà esterna si acquista in due modi, o mediante *occupazione*, o mediante *trasmissione* e tratteremo dell'uno e dell'altro.

3. L'atto esterno di occupazione dev'essere lecito, e quindi non ledere il diritto di chi avesse occupato quella cosa prima. Ma verso una cosa disoccupata posso fare due azioni diverse una delle quali ha conseguenza.

(1) Le istituzioni di Giustiniano definiscono la libertà civile così: « Libertas.... est *naturalis facultas ejus, quod cuique facere libet, nisi si quid.... jure prohibeatur.* » (*Instit. Just.*, l. I, tit. III, *De jure personarum*). Da questo è venuto il motto del partito dell'ordine: *In lege libertas.*

Digitized by Google

l'altra no. Ad esempio, se io, dopo aver riposato sopra un terreno disoccupato (e quindi col diritto che niun altro venisse a cacciarmi), mi alzo e me ne vado senz'altro, quest'azione non ha conseguenza. Se invece io lo lavoro, vi fabbrico una casa come mia costante abitazione, ecc., allora quest'azione si protende al futuro, si continua abitualmente e virtualmente, tantochè quell'abitazione viene a congiungersi strettamente colla mia persona, e se fosse incendiata ne avrei più dolore che non se mi si facesse un male corporale, mi si torrebbe un bene, e ne sentirei grande rammarico. Or qual non sarebbe il mio giusto dolore se un altro uomo venisse a cacciarmi di lì per abitarvi egli, frustrando le mie speranze, e godendosi egli i frutti delle mie fatiche e i beni che già erano uniti a me? Adunque la legge morale che comanda il rispetto agli enti intelligenti, all'uomo, proibisce in questo caso a' miei simili di cagionarmi tale dolore, di staccare da me questa cosa divenuta mia propria e il cui distacco produrrebbe in me maggior pena forse che quella d'una parte viva del mio corpo: essa legge, quindi, erige l'attività con cui sono congiunto alla cosa esterna, e la cosa esterna stessa, in mio *diritto*, che ha per correlativo negli altri uomini il dovere giuridico.

Può farsi all'esposta dottrina la seguente difficoltà: Colui che si appropria stabilmente una cosa disoccupata toglie agli altri la potenza di occuparla essi che prima avevano, quindi nuoce loro e fa un'azione illecita. Ma si può rispondere che tale nocumento potenziale non è una lesione di diritto, perchè qui non si lede la persona occupando una cosa che non ha ancora connessione reale colla persona, nè può quindi esserci il risentimento doloroso del distacco. È questa soltanto una limitazione naturale e reciproca, come abbiam detto, della libertà giuridica relativa, la quale se non fosse lecita, avremmo impedito persino il minimo uso delle cose; poichè usandole io non può usarle identicamente un altro, e allora

Digitized by Google

per evitare il danno in potenza si verrebbe a produrre un danno reale ed universale all'umana famiglia.

I due atti esterni che l'uomo può fare verso una cosa disoccupata, passeggiero l'uno e stabile l'altro, sono adunque nell'uomo i fonti originari della proprietà esterna. Il secondo però, com'è evidente, richiede maggior riflessione che il primo, poichè a poter fare il secondo conviene aver riflettuto anche agli usi che può aver la cosa nell'avvenire, laddove a fare il primo basta averne conosciuto l'uso presente: ond'è probabile che gli uomini abbiano innanzi fatto quel primo atto e sieno passati più tardi a fare il secondo. È al tutto verosimile che quando gli uomini erano pochi sopra la terra, e tutte le cose soprabbondanti, nessuno pensasse a riserbare a sè esclusivamente l'uso di esse, ma piuttosto ciascuno si contentasse di usare transitoriamente di ciò che prima gli veniva alle mani. Così almeno pare debba intendersi ciò che dicono i poeti dell'*età dell'oro* senza proprietà determinate (1). Da ciò venne forse l'opinione di molti che negarono il diritto di proprietà agli uomini nello stato di natura attribuendone l'istituzione alla sola società civile.

4. L'obbiezione sostanziale che possiamo fare a un tale sistema è la seguente: — Se non esisteva nè poteva esistere proprietà prima della legge civile, neppure i fondatori di questa dapprima possedevano cosa alcuna. Come adunque poterono essi disporre e far leggi intorno a ciò su cui essi stessi non avevano alcun diritto? Si dirà che

---

(1) Virgilio nelle *Georgiche* (I, 125-8) così la dipinge:

> Ante Iovem nulli subigebant arva coloni
> Nec signare quidem, aut partiri limite campum
> Fas erat: in medium quærebant; ipsaque tellus
> Omnia liberius, nullo poscente, ferebat.
>
> *Georg.* I, 125-8

Anche Esiodo vi accenna nel poema *Le opere ed i giorni*.

Digitized by Google

a questo intervenne il consenso universale degli uomini. Ma è d'uopo osservare che tale consenso (il quale evidentemente non potè essere stato proprio universale ed esplicito) o è arbitrario ed esso solo sta là a sostenere il diritto, e allora il diritto cessa allorchè siffatto consenso vien meno; il che ci condurrebbe a dire che non è mai esistito, perchè la disuguaglianza tra i poveri e i ricchi è vecchia quanto il mondo e non è presumibile che il povero acconsenta, se dipende da lui, alle dovizie del ricco. I furti giornalieri sarebbero, in tale supposto, una continua protesta. I figli odierni non si possono ritenere legati dall'arbitraria convenzione de' padri loro, e il consenso di questi padri antichi non sarebbe vincolo sicuro, poichè certo essi non intendevano convenire in un atto che dovesse e potesse poi produrre l'estrema povertà nelle loro famiglie mentre altre sarebbero nuotate nell'abbondanza. Le disuguaglianze grandi che sono tra gli uomini non possono essere il frutto d'un'arbitraria valida convenzione umana: sibbene son l'opera della natura. Se adunque, per contrario, trattasi d'un consenso proveniente da un sentimento di giustizia e di ragione, in *tal* caso la proprietà dev'essere ammessa da tutti certamente perchè giusta: ma non già che sia giusta *perchè* ammessa da tutti. Gli uomini tacitamente consentono, di certo, al fatto della proprietà; ma fanno *questo non* condotti da una mera considerazione di utilità, *sibbene* dal sentimento della giustizia che ve li obbliga come *li* obbliga a tutte le cose giuste: e se facessero altrimenti la legge morale ne sarebbe violata, poich'essa comanda il rispetto dell'uomo e di tutto ciò che in esso è congiunto alla personalità innalzandosi a diritto (1). Distruggere il fatto di questa congiunzione è recare un

(1) Cicerone sapientemente scrisse che l'amore naturale degli uomini è il fondamento del diritto: « Nam hæc nascuntur ex eo quod *natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum juris est* » (*De Leg.*, I, 15).

Digitized by Google

ingiusto dolore al proprio simile, un nuocergli, un andar contro al precetto *ne lædas hominem.* Perciò il consenso di cui parliamo (e l'ammettiamo sia per le ripartizioni private avvenute di frequente sia per le leggi agrarie) suppone il diritto stesso di proprietà, e lo vien regolando, non lo crea. È un riconoscimento, non già una formazione. Il Grozio, per esempio, scrive: « Spectandum est quae mens eorum fuerit qui primi dominia singularia introduxerunt; quae credenda est talis fuisse, ut quam minimum ab aequitate naturali recesserit » (1) Ma invece di cercar la legge d'equità in quegli antichi, non sarebbe più semplice ricorrere addirittura alla legge morale di giustizia in se stessa? E quand'anche quelli avessero fallato, dovremmo noi meno seguire l'equità naturale? Il consenso delle genti, come dice aureamente Cicerone, si deve credere una legge di natura (2). Ricorriamo dunque direttamente ad essa senz'altro.

Alcuni, come l'Hobbes, adottarono l'opinione esposta, perchè, dissero, nello stato di natura tutti hanno diritto a tutte le cose. Ma questa è un'illusione: giacchè in tale stato si concepiscono tutte le cose disoccupate e libere, e finchè la cosa è così ognuno ha diritto di occuparla. Tale diritto, tuttavia, vien meno appena cessi questa condizione, appena esse cose sieno occupate da qualcuno: in questa congiuntura sottentra il dovere di non nuocere altrui, di non far atto immorale. Avanti l'occupazione non è ben detto che le cose siano di tutti: anzi non sono di nessuno, perchè nessuno le ha ancora congiunte a sè. Tutti, però, hanno la libertà giuridica relativa di operare siffatta congiunzione. Dopo l'occupazione, le cose sono di chi le ha occupate. Dunque non c'è mai un tempo in cui siano *di tutti.* Perciò non si può concedere quel che dice Cicerone esser tutte le cose di

(1) *De jure belli et pacis.* l. II. c. II, § 6.
(2) *Tuscul.,* I.

Digitized by Google

lor natura pubbliche (1) poichè il pubblico non si può concepire come proprietario se non a patto ch'egli si costituisca in persona collettiva e si appropri le cose colle stesse condizioni, cogli stessi atti e modi d'acquisto, delle persone private: così è anche la sua una proprietà privata.

Altri, col Bentham, attribuiscono alle leggi civili lo stabilimento della proprietà esterna, perchè solamente in una società civile costituita, dicon essi, si trova la forza che dà sanzione a quel diritto. Ma noi rispondiamo

---

(1) « Sunt autem *privata nulla* naturâ » (*De offc.* I, 7) Questo non è vero nel senso positivo che le cose in natura siano *del pubblico, di tutti*: ma può dirsi vero nel senso negativo che la natura le ha fatte comuni, non appropriate ad alcuno, fino a quando l'uomo colla sua libera attività se le è fatte proprie, nel qual caso la *legge di natura* tutela questa sua proprietà. Così pare intenda eziandio Cicerone, il quale quivi stesso dice che le cose comuni debbono riguardarsi come comuni e le proprie usarsi come proprie « comunibus utatur pro comunibus, privatis ut suis » — S. Ambrogio riferendosi a questa sentenza di Cicerone esce nell'altra famosa: « *Natura jus comune generavit; jus privatum fecit usurpatio* » (*De offic.*, I, 132) Alcuni cercarono di spiegare la parola *usurpatio* in senso benigno. Per es. Mgr. Ballerini nella prefazione al *De officiis*, e in nota al capo XXVII, n. 132, dà la seguente interpretazione « questa parola per se stessa non ha alcun significato odioso, ma significa soltanto *prima rerum occupatio*, la quale avrebbe dato origine alla proprietà privata, significato che non è estraneo alla lingua latina. » Ma invano, perchè realmente S. Ambrogio prende la parola nel senso cattivo, tanto è vero che dice al ricco com'egli non faccia se non restituire allorchè dona in carità al prossimo (*de suo reddit*). Tuttavia, nemmeno è da credere ch'egli dica ciò nel senso dei socialisti moderni, come ha ben osservato il prof. Amati (*Nuovi studi su S. Ambrogio — La Proprietà* — Nota del S. C. prof. Amato Amati letta al R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Milano, Rebeschini, 1897). Infatti, egli proclama santa l'eredità dei padri e inveisce contro chi usurpa il campo del vicino (*De Nabothe*). — È dunque da dire non esser le parole di S. Ambrogio che un'espressione enfatica della limitazione giuridica che hanno tutti i diritti dell'uomo davanti a Dio, assoluto padrone e proprietario di ogni cosa: mentre noi non siamo che proprietari relativi a cui incombono i doveri morali della beneficenza, sanciti nel Vangelo dalla volontà di Dio che per bocca di Cristo ci comanda di soccorrere i poveri.

Digitized by Google

che il diritto ritiene la sua natura giuridica anche quando non si ha la forza di farlo rispettare, e non doversi confondere il diritto con l'attuazione pratica piena e il perfetto esercizio del medesimo; confusione che fa il Romagnosi (1).

Altri ancora, con una ragione di migliore apparenza, dicono non esservi, fuori della società civile la *reciprocità* fra i vari diritti e doveri giuridici, e non essere quindi l'uomo obbligato a rispettare gli altri mentre a lui apportano lesione. Ma anche qui osserviamo che lo tato di natura non è poi quello stato di guerra privo di offici, di riguardi, di affezioni, come da molti è immaginato: tanto più che l'uomo non viene già al mondo isolato, ma nel seno della società domestica, dove tante affezioni nascono e crescono con lui. Inoltre gli uomini, anche in tale stato, non possono non sentire il vantaggio che proviene dal reciproco rispetto delle proprietà e del diritto. Ammessa pur tuttavia una tale condizione, s'io fossi così forte da poter ottenere dagli altri il riconoscimento del mio diritto e le debite guarentigie, non potrei menomamente nuocer loro, il che prova l'esistenza dei loro diritti. Del resto, del diritto di difesa e di risarcimento parleremo più innanzi.

5. La proprietà innata ed interna, che naturalmente appartiene alla persona, le è unita con vincolo fisico, intellettuale e morale. L'anima umana che nella sua parte più nobile è intelligente, volitiva e libera, costituendo l'umana persona, si unisce al corpo col legame *fisico-reale* della sensibilità (l'influsso fisico che la Psicologia insegna essere tra l'anima e il corpo), col legame *intellettuale-volitivo* della percezione intellettiva, ed acquista in tal modo un legame *morale* che la legge morale prende sotto la sua salvaguardia.

---

(1) *Assunto primo*, ecc. § III e VI. Benchè altrove distingue § VIII.

Digitized by Google

Similmente, ogni proprietà esterna dev'essere unita alla persona umana con questo triplice vincolo del sentimento (reale), della cognizione (ideale) e della possessione giuridica (morale). Cioè, la persona deve *conoscere* questa sua proprietà, perchè le sia unita come a principio intelligente; deve *volerla*, s'intende, rettamente; e deve *occuparla* e congiungersela mediante il sentimento, precisamente perchè la persona è un ente ad un tempo reale, intelligente e morale, e come tale deve appropriarsi ed unire a sè la cosa posseduta affinchè diventi *sua*. Tale vincolo può dirsi più brevemente anche duplice: ossia *fisico*, in quanto è un vincolo attivo o reale; e *morale* in quanto è vincolo che unisce la cosa reale ad un principio personale, epperò intelligente, volitivo, morale.

Le leggi romane indicano assai bene questo doppio nesso onde risulta la proprietà esterna, e tra gli altri in questo luogo: « Quemadmodum nulla possessio adquiri, nisi *animo* et *corpore* potest: ita nulla amittitur, nisi in qua *utrumque* in contrarium actum est » (1). L'*animo* e il *corpo* indicano appunto i due nessi che abbiam detto, cioè il nesso fisico ed il nesso morale. La congiunzione fisica è la *materia* del diritto; la *forma*, come risulta dall'analisi che di esso abbiam fatta, consiste nella congiunzione morale: fino che questa non si raggiunge non c'è diritto.

Dal non considerare questo doppio vincolo provennero molti errori, e gli scrittori di diritto naturale caddero in essi sia trascurando l'uno o l'altro.

6. Quelli che posero una parziale ed esclusiva attenzione alla congiunzione fisica fecero derivare tutti i diritti dal sentimento della soddisfazione, dall'istinto che ha l'uomo alla propria conservazione ed alla pro-

(1) *Digest.*, l. XLI, t. II. De Adquir. vel amitt. possess., 8. *Paulus*, lib. 65 ad Edictum.

Digitized by Google

pria felicità, accomunandolo con le bestie (1). Ora se l'uomo ha il diritto di seguire il suo istinto sensibile e di raggiungere la propria felicità bastando ch'egli occupi fisicamente qualunque cosa senz'altro, si verrebbe a costituire il genere umano in uno stato inevitabile di guerra, si verificherebbe il *bellum omnium contra omnes* dell'Hobbes e l'*homo homini lupus* (2): ciò deve assolutamente accadere qualora si tolga dai diritti l'elemento morale che ne impone il rispetto e si riducano a mere attività fisiche. Lo Spinoza senz'ambagi: « Per diritto e istituto naturale nient'altro intendo che le regole della natura di ciascun individuo, secondo le quali noi concepiamo ogni cosa naturalmente determinata ad esistere ed operare in certo modo. Per esempio i pesci sono da natura determinati a nuotare, e i grossi a mangiare i piccoli, e perciò per diritto naturale occupano l'acqua e i grandi mangiano i minori. Poichè è certo che la natura, assolutamente considerata, ha diritto sommo a tutto quello che può: cioè il diritto naturale si estende fin dove si estende la sua potenza. Nè qui riconosciamo alcuna differenza fra gli uomini e gli altri individui della natura. Il diritto naturale pertanto di ciascun uomo non dalla sana ragione, ma dalla cupidità e potenza viene determinato. Perciò ognuno che sia considerato soltanto sotto l'impero della natura può appetire qualunque cosa egli creda utile a sè condotto o dalla ragione, o dall'impeto degli affetti: può appropriarsela, per sommo diritto di natura, in qualunque modo, sia colla forza, sia

(1) Il Blackstone, parlando dei bruti, dice che « anch'essi pretendono a una specie di proprietà permanente sul luogo del loro ritiro, specialmente a difesa e conservazione de' loro nati: gli abitanti dell'aria hanno dei nidi, le bestie selvagge delle caverne e de' tronchi, l'invasione dei quali sembra loro *ingiustizia evidente*, a cui s'oppongono anche con rischio della vita » (*Commentaries on english Laws*, l. II, c. 1). — Cicerone scrive il somigliante nel *De officiis* (I, 4); benchè altrove, correggendosi, così si esprima: « Natura enim juris explicanda est nobis: eaque ab *hominis repetenda natura* » (*De Leg.*, I, 5).

(2) Plaut., *Asin.*, II, 4,98.

Digitized by Google

coll'inganno, sia colle preghiere o in qualsivoglia altra maniera che più agevolmente possa; e considerare qui per nemico colui che vuol impedirlo dal soddisfare a tale suo desiderio (1) ». Da siffatti principî derivò la dottrina di coloro che per dare una base più solida ai diritti ricorsero alla società civile: dottrina già da noi confutata (2). Del resto se fosse vero che esiste il diritto naturale come lo descrive Spinoza, sommo, immutabile, inalienabile, anche nella società civile l'uomo lo manterrebbe: e quindi il ladro, che per soddisfare i suoi istinti alla felicità ruba, sarebbe nel suo diritto, e tutto al più dovrebbe procurare di farla franca. Dicono che bisogna insegnare ai cittadini dover tutti concorrere, col rispetto reciproco della privata proprietà, al bene comune, poichè questo ridonda in bene proprio. Ma sarà difficile persuaderli: giacchè il ladro giudica maggiore il bene che gli viene immediatamente da un ingente furto impunito, che non da quello che gli viene indirettamente dal bene comune; l'ambizioso, aiutato dalle circostanze, non esiterà a sacrificare migliaia d'oppressi alla sua grandezza; e la società in cui questi fatti dolorosi son eretti in dottrina ad esclusione d'ogni moralità è barbara non già civile.

7. Il sistema che trascura il *nesso reale* e tien d'occhio soltanto *il morale*, ha dato origine al Comunismo e Socialismo che travagliano e minacciano la Società

(1) *Tractatus theologico-politicus*, c. XVI.

(2) « La sorgente dei diritti è nell'uomo, sia individualmente preso come collegialmente quando si unisce in volontaria società per un fine onesto che vuol conseguire. La legge umana non crea nulla: il fatto precede ed essa non fa nè può far altro che confessarne l'esistenza e impedire che sotto specie di vero e di buono si traduca a danno proprio o d'altrui.... Ogni altro concetto che si abbia della legge e del potere che n'è ministro, è falso, e si risolve in tirannide o di palazzo o di piazza. » (G. Cassani, *Sull'origine e le vicende del potere temporale dei Papi* in *Rassegna Naz.*, 1.° Ottobre 1892, p. 586).

Digitized by Google

presente (1). Son queste dottrine che appartengono specialmente al mondo moderno. Esse suppongono che una cosa per esser propria d'ogni uomo, basti ch'ei la attribuisca a sè con un giudizio pel quale egli giudichi sopra certe ragioni speculative (di fratellanza, di uguaglianza, ecc.), ch'essa gli appartenga, senza bisogno però ch'egli n'abbia mai preso possesso, ed anzi a malgrado che altri già ne l'abbia preso. Onde la frase celebre di Proudhon « *La proprietà è un furto* » (2) e l'altra di Saint-Just « *La ricchezza è un'infamia* » (3). Nell'esposizione che siamo venuti facendo della maniera onde si origina il diritto della proprietà esterna si contiene la riprovazione indiretta di queste dottrine. Ora, però, dobbiamo aggiungere qui alcune considerazioni più dirette.

8. I) Quanto al *Comunismo,* osserviamo che quando si volesse commettere l'ingiustizia universale di spogliare tutti i proprietari presenti d'ogni loro avere e mettere tutto a disposizione di cotesti utopisti, non si potrebbe

(1) Nell'antichità ve n'ha traccie. Omettiamo Platone e la sua repubblica ideale, rinnovata da Tommaso Moro e da Tommaso Campanella; troviamo l'utopia tradotta parzialmente in fatto massime tra i Manichei, i Pelagiani, gli Albigesi, i Valdesi, ecc.. I corifei più celebri nelle età più vicine sono Saint-Simon, capo d'una scuola religioso-sociale stravagantissima, Carlo Fourier, che voleva dividere gli uomini in tante falangi industriali e dare ad esse comuni abitazioni dette *falansteri*, Pietro Leroux, Roberto Owen, Louis Blanc, Proudhon, ecc.. Tra il socialismo contemporaneo, il più serio è il germanico, di cui Carlo Marx è il rappresentante più fiero e più logico. Ecco la sua sentenza perentoria: « l'accumularsi della ricchezza all'uno dei poli della società segna pure all'altro polo l'accumularsi della miseria, della schiavitù e della degradazione morale della classe che col suo lavoro crea il capitale... La catena dev'essere infranta: gli espropriatori devono essere a loro volta espropriati » (*Riforma sociale* , 16 dic. 1890).

(2) *Système des contradictions économiques*, t. II, p. 323, Paris, 1846.

(3) La rivoluzione francese, però, nei Comizii del 24 giugno 1793 ritenne il diritto di proprietà, e cogli articoli 16 e 19 decretò: « Nessuno potrà mai essere privato di alcuna parte della sua proprietà, se non per urgente necessità pubblica, ben dimostrata ed evidente, nè senza giusta e previa indennità » (*Déclaration des droits de l'homme*).

Digitized by Google

poi ammettere l'ipotesi di distribuire in parti eguali questa possessione estesissima. Oltrecchè tale distribuzione dovrebb'essere fatta da una radunanza plenaria di tutti gli uomini (cosa pressochè impossibile) ci sarebbe bentosto nuovamente la disuguaglianza e quindi a breve scadenza la necessità d'una medesima ingiustizia e d'una medesima distribuzione. Non si può dissimulare. Gli uomini non nascono eguali: chi alto di statura, chi piccolo: chi sano e robusto, chi infermiccio e debole: chi pieno d'intelligenza e d'attività, chi ottuso di mente, fiacco e pigro di volontà: chi di sentimenti generosi e nobili, chi con tendenze basse ed abbiette: chi coraggioso e chi timido: chi di propositi saldi e tenaci, chi mobile e cedevole: chi sembra nato fatto per la virtù e chi pel vizio. L'ambiente domestico e sociale in cui vivono, il nutrimento, le tendenze ereditarie, le occupazioni, la coltura, l'istruzione, la Religione e mille altre cause che non ci è dato di conoscere a fondo e forse nemmeno di sospettare, possono modificare profondamente la natura, migliorarla o peggiorarla; ma trasformarla totalmente non mai o difficilissimamente; il fondo rimarrà sempre, come nell'albero innestato rimane sempre il vecchio tronco e nella casa restaurata l'antico fondamento. (1) Ora questa diversità sì profonda di attitudini fisiche, intellettuali e morali, onde risulta la varietà sì bella e sì necessaria alla società, deve produrre la diversità delle condizioni, la diversità delle occupazioni e del lavoro istesso, la diversità della mercede e del guadagno. Che ne avverrà? Che in breve alcuni avranno fatto fruttare la loro parte di proprietà in un modo, altri in un altro e saremo di nuovo alla disuguaglianza di possessioni che si voleva eliminare.

Ma i *comunisti* dicono: — Si lasci la proprietà universale comune. Ognuno vi attinga e se ne serva per gli

(1) Bonomelli, *Capitale e lavoro* in *Problemi e Questioni del giorno*, ediz. cit., p. 385.

Digitized by Google

usi passeggeri, non però lo faccia proprio in modo permanente. Benissimo: in questo modo avremo da una parte i fannulloni e gl'ignoranti che mangeranno e vivranno di ciò che la terra rende spontaneamente e con questo avranno fatto abbastanza: dall'altra parte quelli dotati di attività, di sapere, di esperienza che o dovranno lavorare a favore dei primi, o sfiduciati, a poco a poco diverranno com'essi: le industrie, i commerci cesseranno, la terra ridiverrà incolta ed il consorzio umano retrocederà a grandi passi verso l'antica barbarie.

9. II) Il *Socialismo* vuole, al contrario, che lo Stato (Stato particolare come quello dei socialisti collettivisti, ovvero Stato universale come quello del socialismo internazionale) amministri egli stesso questa gran proprietà e ne distribuisca il frutto tra i suoi membri. Ognuno abbia lavoro secondo le attitudini sue ed ognuno abbia il sufficiente per vivere in modo degno dell'umanità e in uguale misura. Non è giusto che, pur essendovi tanta diversità di doti nella natura umana, uno, perchè ha, poniamo, più ingegno d'un altro, debba vivere lautamente e questi, per ciò solo, debba basire di fame. Davanti allo Stato, come davanti a Dio, gl'individui che fanno tutto quello che possono debbono essere ugualmente trattati: perchè, pur avendo meriti reali ed intellettuali diversi, hanno lo stesso merito morale. Nella parabola evangelica è tanto ricompensato colui il quale, essendogli stati affidati due talenti, ne ha guadagnato altri due, come quegli al quale ne furono affidati cinque e ne guadagnò altri cinque. Similmente debbono esser trattati dallo Stato socialista tutti coloro che nella misura delle loro forze concorrono a mantenere la proprietà sociale sia nei lavori alti che negli umili, non sempre meno importanti e preziosi.

Come si vede, qui si considera il caso come se si dovesse cominciare ora a vivere, come se il fatto e il diritto della proprietà individuale non esistesse. E in ciò appunto sta la confusione di due questioni in una.

Digitized by Google

Il Socialismo implica non soltanto una questione economica, ma anche, nello stesso tempo, una questione etica e giuridica: ed esse debbono venir da noi accuratamente sceverate.

A) In linea morale, noi abbiam visto come il diritto di proprietà sia un diritto inviolabile della persona umana derivante dalla sua libertà giuridica e protetto dalla legge di natura. Si potrebbe bensì domandare se la legge e il diritto sono stati sempre osservati nell'acquisto delle proprietà o se non piuttosto le ricchezze accumulate nei tempi addietro fino a noi furono acquistate con l'arme della violenza o dell'inganno. Un santo austero, S. Girolamo, commentando l'espressione evangelica che dice le ricchezze *Mammona iniquitatis*, scrive: *Omnis dives aut iniquus, aut haeres iniqui.* Ma anzitutto, un dettame di naturale onestà vuole che nessuno si presuma e tanto meno si punisca come malvagio, senza la prova diretta ed evidente — *nemo praesumitur malus, nisi ante probetur* — e la limitata capacità dell'indagine umana esige una *prescrizione naturale* in favore di chi non è provato direttamente reo (altrimenti la vita sulla terra sarebbe impossibile) lasciando a Dio, giudice assoluto, l'assoluta giustizia. Inoltre, e qui è il punto essenziale, le ricchezze immani e di origine dubbia sono casi isolati: le proprietà individuali, prese di mira dal socialismo, sono nella gran maggioranza degli uomini il frutto dell'onesto, assiduo, intelligente lavoro, fatto per lo più col generoso ed altruistico sentimento del padre che si affatica per la sua famiglia senza concedersi il meritato riposo, e non pensa che a' suoi figli in cui egli rivive. Perciò l'espropriazione violenta di tutti gli attuali possessori sarebbe uno dei più grandi delitti che si potessero organizzare, una delle più vaste violazioni della legge morale, del diritto umano. Si aggiunga a ciò che, se non tutti, molti socialisti sovrappongono al concetto fondamentale altri concetti secondari essenzialmente immorali, come il libero amore, la distruzione della famiglia, l'irreligione, l'ateismo, ecc·

Digitized by Google

Tuttavia nel Socialismo si potrebbe salvar la Morale, quando lo si spogliasse dei concetti secondari suddetti, e nel suo concetto fondamentale lo si riducesse ad una propaganda pacifica, serena, benevola. Se i socialisti, usando mezzi leciti, riuscissero un giorno a persuadere la maggioranza degli uomini a darsi questo assetto legale: se, meglio ancora, se ne persuadessero tutti, per sentimento, per commiserazione, per spirito di avanzata civiltà cristiana ed umana, l'Etica non avrebbe più nulla da obbiettare. Un'azione benefica non può costringersi ad esser giuridica senza tirannia, come tirannia sarebbe costringere un ricco a dare il suo patrimonio per un'opera di beneficenza: ma s'egli spontaneamente lo offre, la tirannia cessa e la Morale non solo è salva ma approva. Così sarebbe il caso del Socialismo. In questo caso, la questione cessa di esser etica, per diventare semplicemente economica. La Morale non ci ha più nulla a che vedere, ed entra in campo l'Economia Politica.

B) In linea economica ci può essere il pro e il contro: non tutte le obbiezioni fatte al Socialismo possono risultare fondate, non tutte le risposte date dai socialisti possono apparire soddisfacenti.

α) Contro il Socialismo s'è obbiettato, anzitutto, che una volta abolita la proprietà, i contratti, il capitale privato, una volta ridotti tutti i cittadini alla condizione di frati in un immane convento, la vita sarebbe insoffribilmente noiosa. È celebre il motto di Warner, ripetuto dalla Bentzon nella *Revue des deux Mondes*: « Vivrei piuttosto all'inferno che in un simile paradiso. »

Ma se due secoli fa a don Rodrigo, a don Attilio e ai loro commensali avessero detto: « fra due secoli tutte le case saranno più comode e ben riscaldate, vi saranno fanali per le strade, anzi il gaz, e la luce elettrica; in un'ora si potrà comunicare da Milano a Madrid, e in ventiquattr'ore andarci di persona.... » essi avrebbero riso di cuore, esclamando: « O che utopie! » Se si fosse

Digitized by Google

aggiunto che di questi ed altri benefizi godrebbero tutti nello stesso modo, e che non ci sarebbero più castelli, nè feudi, nè forti differenze sociali, ma uguaglianza dinanzi alla legge, e condanne per i delitti dei signori quanto per quelli dei poveri, anch'essi avrebbero esclamato: « Oh che mondo noioso! Meglio l'inferno che un simile paradiso! » Il paradiso del Socialismo può parere, infatti, assai noioso ai gaudenti, ma deve parere assai bello a coloro che oggi trascinano la vita nella miseria, e sono in maggior numero. « Non bisogna dimenticare, dice uno scrittore non certo socialista, che, nella società com'è ora costituita, l'allegria dei felici si accompagna alla miseria ed al pianto di tanti infelici. » (1)

β) Contro il Socialismo si è opposto ancora ch'esso è la negazione dell'individuo e della libertà individuale la quale è il massimo bene per l'uomo. Il Rosmini contro i fourieristi ed i sansimoniani scriveva assennatamente che se è giusto che le *persone individue* sieno considerate come parti di quella *persona morale* ch'è la società, è pur necessario che queste persone individue mantengano in essa la dignità di fine (2). Perciò a ragione combatteva il concetto del Socialismo d'allora che voleva ridurre l'uomo individuo a un semplice mezzo, a un pezzetto qualunque della gran macchina sociale (3).

Oggidì, forse, il Socialismo è divenuto, sotto questo aspetto, più sobrio delle vecchie utopie (4). Egli non considera più lo Stato come un Dio Moloc a cui siano sacrificati tutti gli individui e gl'interessi particolari.

---

(1) Gaetano Negri, *Le previsioni del socialismo* in *Segni dei tempi*, 2.ª ediz, Milano, Hoepli, 1897, p. 273.

(2) Rosm., *Della Sommaria cagione per cui stanno e rovinano le Società*, in *Filosofia della Politica*, Milano, 1858, Boniardi Pogliani, p. 75-9.

(3) Rosm., *Saggio sul Comunismo e sul Socialismo*, p. 506.

(4) Tuttavia un caporione scrive: « L'individuo per sè tanto non esiste, ma esiste solo in quanto è parte di una società. La specie, cioè l'aggregato sociale, è la grande, viva e eterna realtà della vita » (E. Ferri, *Socialismo e Scienza politica*, Roma, 1894, p. 66-68)

Digitized by Google

Lo Schäffle, autorevole campione del Socialismo di Stato, riconosce che se il Socialismo abolisse realmente la libertà individuale, sarebbe avverso ad ogni sviluppo del carattere, ad ogni perfezionamento morale, e tutti gli immaginabili vantaggi della riforma sociale non basterebbero a compensare questa sola libertà (1). Ammessa la scelta del lavoro obbligatorio conforme a reali e riconosciute qualità individuali, e stabiliti i termini di questo lavoro, come pure stabiliti i termini del sufficiente per tutti, fuori di essi termini il Socialismo professa di ammettere la libertà individuale nelle sue più svariate manifestazioni, ed il libero uso dello stipendio secondo i gusti particolari e le particolari tendenze. In questo modo si avrebbe soltanto una limitazione più o meno grande della libertà individuale, analoga a quella che negli ordini presenti della società si ha per la coscrizione, le prestazioni, le tasse, ecc. Se un sentimento di umanità illuminato ci inducesse a sacrificare parte dei nostri diritti pel bene comune ed a farci iscrivere in un esercito di lavoro che redima tutti, può certo avvenire che la soddisfazione morale compensi anche il sacrificio nostro.

γ) Contro il Socialismo si è opposto pure che esso condurrebbe all'estinzione d'ogni spirito d'iniziativa e quindi arresterebbe il progresso. Il lavoro verrà distrutto, si dice, quando il medesimo salario si avrà per tutte le più disparate produzioni e nessuna speranza rimarrà di migliorare la propria sorte con la diligenza e l'attività. Più un uomo è inclinato a calcolare sopra l'aiuto degli altri o della collettività, meno la sua iniziativa propria si sviluppa, meno è portato a fare degli sforzi per guadagnarsi la vita. La potenza del lavoro così diminuisce di generazione in generazione sino a che si giunga a quella perfetta indolenza dell'orientale, il quale

(1) E. Schäffle, *La quintessenza del Socialismo*. Traduz. ital. — Genova, 1891, p. 38-41.

Digitized by Google

riduce i suoi sforzi unicamente a quel poco che bisogna fare per non morire. — Uno sciupio enorme di materiali e di forze sarà l'effetto della mancanza dell'interesse personale, ed alcuni economisti vogliono che si possa andare incontro ad una dieta spaventosa anche con un lavoro quotidiano di 12 ore.

L'obbiezione è seria. Per diminuirne la portata, i socialisti mostrano d'avere una fede assai ottimista intorno alla bontà della natura umana che in molti esempi di uomini insigni mostra di agire non solo obbedendo all'impulso dell'interesse materiale, ma anche a più alti e nobili impulsi. Certo, nè Dante, nè Manzoni, nè Galileo, nè Rosmini fecero quanto hanno fatto per impulso di guadagno materiale; nè fanno ciò anche molti e molti minori di questi sommi. Se in generale si potesse avere, degli uomini una tal fede certo la difficoltà potrebbe svanire. Se l'efficacia degli impulsi morali potesse generalizzarsi, il Socialismo potrebbe vincere tale obbiezione. La natura umana potrebbe forse migliorare per la diffusione di una istruzione intensamente educativa. Inoltre, il Socialismo si ripromette un compenso alla diminuzione delle energie iniziali dall'aumento della produzione dovuta all'accordo di tutte le forze sociali sostituito alla lotta: *Vis unita fortior*. Del resto, si può anche considerare che, se l'iniziativa può venir spenta dal benessere, a sua volta può venir spenta anche dalle privazioni.

> Haud facile emergunt quorum virtutibus obstat
> Res angusta domi,

diceva Giovenale. Quante forze, quante inclinazioni, quante energie isterilite dal freddo della miseria! Vi ha talora chi, pure inclinato potentemente a un'arte o ad una scienza, non ha i mezzi di coltivarla, condannato alla rude bisogna del mantenimento: o se la coltiva, non ne ricava il necessario. In agricoltura è certo che il gelo, l'essicamento, l'aridità son dannosi alla vegetazione, mentre il sole, l'ingrasso, l'*humus* favoriscon

Digitized by Google

tutte le spontaneità e gli sforzi vegetativi. Secondo socialisti sarebbe lo stesso nel mondo umano (1).

δ) Ma allora si oppone al Socialismo una terza difficoltà. Secondo la tanto discussa ma ormai scientificamente dimostrata legge di Malthus, mentre la popolazione cresce in ragione geometrica, le sussistenze, ossia i prodotti della terra non possono mai crescere che in ragione aritmetica, e giunte ad un dato limite devono arrestarsi. Ciò rende impossibile quella uguaglianza di fortuna e quell'universale agiatezza che i socialisti si ripromettono, la quale farebbe aumentare la popolazione in modo incompatibile coi mezzi di sussistenza (2).

Quest'obbiezione ha del duro, ma è fondata sopra un fatto che oggidì tutti gli economisti ammettono; e i più seri socialisti, che rifuggono dal sistema comodo della negazione, se ne mostrano imbarazzati: tanto che il Wagner, il Thompson ed altri riconoscono che bisognerà pur venire ad una limitazione forzata dei matrimoni (3). Tuttavia parecchie considerazioni potrebbero diminuirne l'efficacia anche senza voler supporre che la scienza un giorno possa trovare nell'alimentazione chimica un rimedio. Se la legge di Malthus è vera, non c'è da impensierirsi anche col sistema della proprietà privata? Forsecchè i poveri sono meno prolifici dei ricchi? E l'obbiezione non si potrebbe rivolgere anche contro

---

(1) Vedasi la parabola del *rosaio* nel romanzo sociale dell'Americano Edoardo Bellamy *Looking backward* (*Guardando indietro*) tradotto in italiano col titolo *Nell'anno 2000* (Milano, Treves. 1895. p. 259-60)

(2) Il Rosmini intese assai bene la legge di Malthus, benchè allora fosse misconosciuta da economisti di valore quali il Romagnosi, e la contrappose acutamente alla dottrina socialista (*Della sommaria cagione* ecc., c. IV, in *Fil. della Pol.* p. 14 - Cfr. G. B. Zoppi, *Antonio Rosmini e l'Economia Politica*, nella pubblicazione *Per A. Rosmini nel I Centenario*, ecc., vol. I, p. 437-9. A. Graziani, *Le idee economiche del Manzoni e del Rosmini*, Lettura fatta al R. Istituto Lombardo, vol. XX dei *Rendiconti*, serie II. anno 1887, p. 454-5).

(3) M. Block, *Les Progrès de la Science économique*, Guillaumin et C., Paris, 1894. T. I, p. 555.

Digitized by Google

la beneficenza pubblica che raccoglie gli esposti? Anzi contro ogni beneficenza? E si dovrà essere inumani per non correre il pericolo dell'aumento di popolazione?

ε) L'obbiezione più invincibile, forse, che si sia contrapposta al Socialismo è quest'ultima. Chi, quali uomini amministreranno l'immensa proprietà sociale? In mano di chi, di quali uomini abdicherà l'uman genere tanta parte de' suoi diritti, della sua libertà, della sua proprietà? Quando un governo è depositario di tutte le ricchezze e diventa così arbitro di tutte le persone, supremo ed unico regolatore di tutte le attività, è evidente, dice il Rosmini, che l'abuso di tanto potere non potrebbe essere allontanato che dalla più eroica virtù. E il nuovo governo dovrebbe appunto esser fornito della più eroica virtù che mai si vedesse: virtù superiore a tutte le tentazioni dei beni terreni, disprezzatore di questi e dei godimenti sensibili, ricco della più incorrotta giustizia, *sapiente senza pari,* e di una divina carità (1). Ora è permesso seriamente sperar questo da uomini, aventi natura e appetiti e passioni umane? Gli stessi socialisti non osano aver tanto ottimismo e tentano di mostrare che il congegno sociale può essere ordinato in guisa che gli uomini abbiano a migliorare non in sè, ma per le

---

(1) Rosm., *Saggio sul Com. e Soc.*, p. 498,500 — Il Negri a' nostri giorni scrive in un senso analogo: « Un altro gravissimo errore del socialismo, un errore che lo rovinerebbe il giorno stesso in cui fosse inaugurato, è quello di supporre una specie di sapienza arcana in quell'ente misterioso che si chiama lo Stato. Lo Stato nel socialismo è un Nume infallibile. Tutto quello che fa si suppone deva essere ben fatto. Basta che l'autorità sia trasferita dagl'individui all'ente Stato, e tutti i guai sfumano come al tocco di una bacchetta magica. Questa è una curiosa illusione, la quale serve a dimostrare la potenza delle parole. La parola Stato, che pur non indica che una astrazione, è presa come nome proprio, e allora si immagina che lo Stato sia una specie di vecchio sapiente che, con mano sicura e con senno ancor più sicuro, regge i destini dei popoli. Ma il signor Stato non c'è. C'è invece una turba di individui, impiegati, funzionari, magistrati, deputati, i quali individualmente, e, di solito, molto mediocremente, contribuiscono al lavoro di una macchina immane e assai rozza-

Digitized by Google

migliorate condizioni. (1) Il Bellamy ha tentato anzi col suo bel romanzo di mostrarne l'attuabilità pratica e la vita vissuta in essa: ma gli stessi socialisti riconoscono ch'è un bel romanzo. La dimostrazione è tutt'altro che evidente; eppure pel Socialismo è indispensabile.

Concludendo: — *1)* È molto dubbio, per chi riflette, se un tanto sacrificio di libertà e proprietà individuali abbia a recare, come lo sostengono i socialisti, i benefici effetti sperati. È molto difficile, poi, che una sì grande virtù ed abnegazione si diffonda in tutti i cuori, e vi vinca le passioni egoistiche radicate sì tenacemente nella profondità dell'individuo umano, mentre si ha così poca certezza e affidamento del benessere comune che ne avrebbe a risultare. Tanto più che si vede il fatto di socialisti, divenuti feroci conservatori appena passino

---

mente costrutta. Togliere la libertà all'individuo, in servizio dello Stato che dovrebbe determinare e distribuire il lavoro, la produzione ed il consumo, è un privar l'individuo di un diritto che gli compete per conferirlo ad una collettività la quale non esiste che come un fantasma, un'astrazione. Vien di conseguenza che quel mio diritto che mi è rapito è, nel fatto, esercitato da un altro individuo qualsiasi, il quale convenzionalmente rappresenta lo Stato, ma, nella realtà non rappresenta che se stesso, la propria volontà ed il proprio criterio.... È, d'altra parte, evidente che l'organizzazione accentrata di tutto il lavoro nazionale, la creazione dell'esercito del lavoro e la distribuzione del lavoro ai singoli individui, a seconda delle rispettive attitudini, richiederebbe una sapienza così vasta, così perfetta, un giudizio così infallibile che nessun individuo potrebbe possedere e che, pertanto, è irragionevole di supporre possa essere posseduto da una riunione d'individui. Generalmente, anzi, il valore complessivo di un'assemblea è sempre minore del valore della maggior parte degli individui che la compongono. Supponiamo, per esempio, che quei parlamenti che sono oggi la rappresentanza ufficiale delle nazioni e si mostrano, dovunque, istituzioni or così lente or così avventate, così facili ad abbandonarsi agl'impeti della passione, alle impressioni del momento, dovessero incaricarsi di tutto e di tutti, organizzare il lavoro, e prescrivere ad ogni individuo quello che deve fare e che deve ricevere! Si può predire, senza tema d'errore, che il mondo, in men che non si dice, andrebbe a rotoli » (Gaetano Negri, *Segni dei tempi*, 2ª ediz. Milano. Hoepli, 1897, p. 276-8)

(1) E. Bellamy, *Op. cit.*, p. 51.

Digitized by Google

ad avere qualche benchè piccola proprietà; e di popoli prosperosi che diventano, col crescere della prosperità, sempre più individualisti. Di tutti i popoli dell'occidente l'*Anglo-sassone* è il più particolarista, il più lontano dalla forma socialistica, è quello che ha sviluppato nel più alto grado l'iniziativa individuale, e rinchiuso nel più stretto limite l'azione dello Stato. In questo popolo ha preso vita il *Self-help*, il *Self-government*, vale a dire l'abitudine di calcolare sopra se stessi tanto nella vita privata quanto nella pubblica. Gl'inglesi sono individualisti per eccellenza. Il loro carattere ripugna da ogni forma di *reggimentazione*, da ogni abdicazione della personale autonomia in vista della comunità. Neppure negli Stati Uniti il Socialismo è riuscito a penetrare molto entro la stirpe anglo-sassone. *Essa vi resiste come la vite americana resiste alla filossera.* Gli adepti sono specialmente irlandesi ed i tedeschi abbondantissimi nell'Unione. La stirpe anglo-sassone ha le sue associazioni del lavoro, rivolte però solo a far rispettare i diritti degli operai, non già a mutare l'ordinamento sociale. Da ciò si scorge quanta difficoltà troverebbe negl'individui e nei popoli l'attuazione pratica del Socialismo. L'esempio dell'esercito, a cui si suol ricorrere per dimostrare la possibilità di tale attuazione e l'aumento di forza produttiva che la disciplina e l'ordine possono recare, è anche atto a far paura, poichè in esso si ha la depressione dell'individuo e l'autorità dei capi portata ad un grado altissimo, appena tollerabile alla maggior parte dei cittadini nel breve tempo che la necessità della patria lo esige, e contro cui tanto gridano i socialisti e gli antimilitaristi dell'oggi. Carlo Marx dice che bello o no, desiderabile o no, il Socialismo è l'assetto a cui si dovrà necessariamente venire. Forse, invece, la trasformazione a cui si va incontro economicamente è l'equilibrio più giusto tra capitale e lavoro, l'allargamento della cooperazione, fors'anche in ultimo la fondazione del capitale coopera-

Digitized by Google

tivo unico dell'industria (1). In ogni modo è questa una questione che appartiene all'*Economia politica* lo studiare e il risolvere fin dove può, ma che esce dall'ambito dell'*Etica* (2).

2) Invece, quello che è da tener ben fermo si è che la Morale condanna assolutamente l'espropriazione violenta, come un'offesa all'umana natura, una violazione del diritto, un oltraggio alla persona intelligente e libera. Il cangiar colla forza brutale le azioni benefiche in azioni giuridiche è un'incomportabile tirannia. Solo colla persuasione e colla propaganda serena, colla discussione scientifica e illuminata, l'umanità troverà la sua strada. Quindi sono da biasimarsi severamente, e la società attuale ha diritto di severamente reprimerli, quei socialisti che predicano od effettuano le vie di fatto. La propaganda socialista ha il diritto dell'idea, nel senso che abbiamo spiegato: ma rimanere minoranza e scendere alla violenza, al saccheggio, alla devastazione, è immoralità, è delitto. La violenza può esser giustificata

(1) È questa l'idea di molti anche non socialisti. Per es. il Negri nell'*Op. cit.*, p. 292, scrive: « Il socialismo temperato che tende a ristabilire l'equilibrio fra il capitale ed il lavoro e a riporre la società in una condizione di normale svolgimento, è una dottrina che ha per sè l'avvenire. »

(2) Il Rosmini aveva già notato la discordia dei socialisti, o, com'egli li chiama, ultra-radicali, sulla maniera di ricostruire positivamente la società, quando la proprietà individuale fosse abolita (*Filos. del Dir.*, n. 438.) Non altrimenti si esprime il Block oggidì: « La lettura delle opere dei socialisti cagionerà più di un disinganno; accanto ad una critica violenta non si trovano che delle rare proposizioni positive e queste proposizioni non sono che opinioni individuali contraddette da altre opinioni » (*Op. cit.* p. 213-4) Lo Schäffle avverte che il socialismo « nella mente stessa de' suoi più influenti propugnatori non è ancor giunto a piena chiarezza. Qua e là si transige perfino coi principi della moderna economia individualista e liberale; così ha fatto perfino il Lassalle in tutte le sue proposte concrete, sicchè Carlo Marx le ha ripudiate « (*Op. cit.*, p. 16) La scissione avvenuta in questi ultimi tempi nel grande partito socialista germanico n'è la prova. Il gruppo capitanato dal von Wolmar si accosta all'individualismo liberale, mentre il gruppo intransigente capitanato dal Bebel lo respinge.

Digitized by Google

dall'oppressione, dal dispotismo; quando la via della libertà, della legalità, della conquista normale dei poteri pubblici è aperta a tutti gl'ideali, la violenza è brutalità, non è diritto ma violazione d'ogni diritto

Senza dire che sono metodi moralmente biasimevoli quelli a cui spesso, se non il Socialismo, i partiti socialisti si abbandonano, spegnendo nel popolo ogni ideale di virtù cittadine, di concordia, di patria, di rispetto all'autorità ed alle istituzioni, soffocando nell'unico interesse materiale ogni altro interesse più nobile, sviluppando a spese d'ogni alto sentimento la cieca cupidigia del godere e l'ira folle. Sembra che vogliano adottare davvero il motto che il Chamfort attribuisce argutamente a certi rivoluzionari: *Sois mon frère, ou je te tue!* Questi sono i mali del partito. Quello che c'è di bene nell'idea (lasciando stare la questione economica) lo vogliamo e auguriamo anche noi. « Anche noi, scrive il Rosmini, ardentemente bramiamo che la condizione dei poveri e manuali sia migliorata, e che le istituzioni sociali rechino a tutti, senza eccezione, prosperità temporale, agiatezza e soave e armoniosa convivenza. Questo lo vogliamo tutti (1). » Un dotto e poderoso nemico del socialismo, il Garofalo, scrive a sua volta: « In verità, coloro che vogliono sia aumentata nell'ordine giuridico e in quello economico la protezione dei deboli e dei poveri non dovrebbero dirsi nè socialisti nè liberali. Essi sono semplicemente *cristiani*, non già nel senso di ciò che nel cristianesimo primitivo ha potuto parere analogo a taluna idea socialistica; bensì nel senso che sta con essi, confessata o no, la Morale di Cristo » (2).

È d'augurare, pertanto, che anche molti dei doveri morali cristiani, come quello di non speculare sulla miseria altrui: di non defraudare l'operaio della sua mercede

(1) Rosm., *Saggio sul Com. e Soc.*, p. 474-5

(2) R. Garofalo, *La superstizione socialista*, Torino-Roma, Roux-Frassati e C.; 1895, p. 3.

Digitized by Google

(*dignus est operarius mercede sua*): di considerar l'uomo non come una macchina da sfruttare, ma come un ente intelligente degno di rispetto e d'amore — entrino più addentro nei costumi sociali e, per quanto è possibile, nei provvedimenti giuridici di un popolo civile, poichè la carità soccorre, ma la giustizia guarisce, e secondo dice S. Agostino: *Perfecta justitia, perfecta charitas est* (1). La Morale ne sarà di tanto più soddisfatta.

10. Diciamo ancora, in breve, come possa essere venuta la dimenticanza del vincolo reale che ha prodotto gli errori esposti. Trascorsi i primi tempi, la congiunzione fisica e il modo di eseguirla mediante l'occupazione, o non si può più effettuare, o scarsamente. Nella maniera con cui si trasmette ordinariamente la proprietà già costituita, il legame fisico d'occupazione è sostanzialmente lo stesso, il lavoro fatto in un campo che si vende non muta: ciò che cangia è il legame morale con una persona piuttosto che con un'altra, ed esso attira dippiù l'attenzione appunto per questi suoi mutamenti.

Tale errore potè essere confermato dall'osservare che quand'anche il padrone di una cosa perde il possesso fisico di essa per invasione altrui, il diritto di proprietà gli rimane ugualmante pel vincolo morale. Quindi dovette sembrare che in quest'ultimo solamente consistesse il diritto. Ma basta una piccola riflessione per vedere che l'invasione non sarebbe tale se non appunto perchè la cosa è congiunta fisicamente alla persona possidente, e neppure il legame morale ci sarebbe se non ci fosse stato il fisico.

(1) *De nat. et grat.*, cap. ult.

Digitized by Google

LEZIONE XVI

Limiti del diritto d'occupazione.

1. Limiti provenienti dal vincolo *fisico*. — 2. Dal vincolo *morale*. — 3. Dal soggetto *occupante*. — 4. Dall'oggetto *occupato*.

1. Appunto perchè sui diritti acquisiti non abbiamo una libertà giuridica assoluta ma solo relativa, il diritto di *occupazione*, modo originario d'acquistare la proprietà esterna, è contenuto da limiti, i quali derivano dalle condizioni stesse dell'occupazione. Di questi faremo qui un breve cenno, quantunque l'occupazione oggidì nel mondo civile non abbia quasi più luogo (1), ad eccezione di alcune regioni negli Stati Uniti d'America, essendo già le proprietà attualmente divise, ed acquistandosi il diritto ad esse solo più per *trasmissione*.

Anzitutto ci sono limiti provenienti dal vincolo fisico e dalla difficoltà, in alcuni casi, di formarlo.

Noi abbiam detto che un diritto *inutile* non ci può essere. Dunque segue il *quanto* un uomo può acquistare mediante occupazione: « Ciascuno, cioè, può occupare delle cose a sè utili e disoccupate tanto quant'egli ha potenza d'amministrarne, ossia di cavar da esse qualche vantaggio. » Laonde chi, non avendo che due braccia, volesse far sue molte miglia di fertili terreni, che pur sarebbe costretto di lasciar poscia inselvatichire, non avrebbe legittimamente fatto suo quel terreno. E tuttavia non sarebbe così s'egli potesse coltivarlo mediante figli, servi, coloni e con istrumenti adatti, anche solo in preparazione.

(1) Per i pochi casi comuni che si dànno di occupazione presso noi vedasi il *Codice Civile del Regno d'Italia*, art. 711-719.

Digitized by Google

Così chi già lavorasse a costruire gli strumenti necessari alla coltura di quel terreno su cui egli ha posto gli occhi e fatto assegnamento, con quel solo lavoro avrebbe incominciato ad unire il detto terreno a sè mediante la sua forza fisica, e chi gliel sottraesse gli cagionerebbe naturale dolore. Il qual dolore, naturale dico e non arbitrario, è il *sintomo* dell'unione della persona colla cosa: unione a formar la quale è intervenuto un lavoro fisico che si dovrebbe interrompere e andrebbe perduto quando venisse sottratto il terreno alla cui cultura esso era ordinato. — Dopo ciò, a maggior ragione costituirà vincolo fisico un lavoro immediato intorno alla cosa appropriatasi: il cominciare ad usarne: il por mano, per esempio, a disboscare o rompere il terreno, o farvi intorno altri lavori, siano questi preparatori o coltivatori, è un avvincolarselo in modo che a lavoro compito il lavoratore si può ritrarre, ritenendosene giusto proprietario. Adunque è stabilito che il render utile e fruttifera una cosa col proprio lavoro viene ad essere un mezzo di vincolarla a sè e farla *propria* (1). Dal che risulta che la *creazione*.

---

(1) « Dopo che il diritto di proprietà era stato nel secolo scorso messo in discussione e fieramente combattuto dai precursori dei socialisti, dal Rousseau, dal Diderot, dal Brissot, dal Warville, dal Maby e da parecchi altri a cui riusciva facile la vittoria sulle teorie di quei giuristi che fondavano questo diritto sul mero fatto dell'*occupazione*, tornò in onore, per opera specialmente degli economisti, incominciando dallo Smith, la dottrina di Locke e di Barbeyrac, che riponevano nel *lavoro* il vero titolo giuridico della proprietà. Il Bastiat colla sua teoria del valore, e il Thiers ne furono, intorno alla metà del nostro secolo, i più popolari ed eloquenti campioni. — Ma perchè mai il *lavoro* (chiede il Rosmini-*Filos. del dir.*, n. 367) ha egli questa virtù di appropriare all'uomo le cose a cui egli lavora intorno? Che cos'è quest'appropriazione? Qual ne è la natura morale? Onde avviene agli altri uomini il dovere di rispettarlo? Tutte queste domande esprimono sempre la stessa questione, ed è appunto la questione dell'origine della proprietà. — Kant e la scuola filosofico-giuridica tedesca avevano tentato di giustificare questa origine risalendo al principio di personalità. Ma avendo mal definito la persona, a cui mancava il titolo di inviolabilità, perchè nel loro

Digitized by Google

la quale dà l'essere e la sostanzialità a tutte le cose con ogni utilità e vantaggio che possono arrecare, costituisce un titolo di proprietà assoluta da parte del Creatore, proprietà d'un'indole affatto distinta dall'umana (1).

Or poi dallo stesso principio dell'utilità viene all'occupazione un altro limite. L'occupazione, cioè, non distrugge al tutto la facoltà negli altri uomini di fare un uso *innocuo* delle cose occupate. S'intenda però bene: quest'uso, per essere veramente innocuo, non deve poter cagionare alcuna ragionevole molestia al proprietario, non essergli del menomo disturbo, non levargli un bricciolo del vantaggio, uso, o piacere ch'egli può trar dalla cosa nè in presente nè in futuro. Chi colla propria legna fa fuoco, ad esempio, può bensì escludere chiunque sia dall'uso della legna e della cenere, come oggetti esauribili, ma non può impedire ad alcuno di vedere un oggetto qualsivoglia colla luce che il fuoco tramanda, se si trova in questo caso senza ledere l'altrui diritto. Ciò che, peraltro, deve prendersi colle debite cautele.

---

concetto mancava ogni elemento assoluto ed oggettivo, la giustificazione riusciva necessariamente incompleta. La compì a perfezione il Rosmini rendendosi benemerito ad un tempo della filosofia del Diritto e della scienza economica » (G. B. Zoppi, *Op. cit.*, pag. 433-4). — Le dottrine giuridiche ed economiche del Rosmini furono fatte conoscere in Francia da un giureconsulto (Alphonse Boistel, Avocat à la Cour impériale de Paris, *Cours élémentaire de Droit naturel ou de philosophie du Droit, suivant les principes de Rosmini*, Lyon et Paris, 1870) e da un vescovo (Mgr. Flavien Hugonin, évêque de Bayeux, *Philosophie du Droit*, Paris, Plon, 1885).

(1) Iddio è principio di ogni diritto: della forma del diritto, essendo Egli principio della legge morale, della verità assoluta che illumina la intelligenza e la costituisce persona (ciò che fu osservato anche dal Leibnitz — *Deum esse omnis juris naturalis auctorem verissimum est, at non voluntate, sed ipsa essentia sua, qua ratione etiam auctor est veritatis* — Leibn., *Obser. de principio juris*, § 13): e della materia del diritto, essendo Egli il proprietario universale, il Creatore di tutto.

Digitized by Google

2. Passando ora al vincolo morale, osserviamo che a questo appartiene il *contrassegno* che giustamente si esige posto alle cose occupate, mediante il quale tutti possiamo riconoscerle come tali. Infatti non si potrebbe dire che il diritto di proprietà fosse formato, quando gli altri uomini non conoscessero quali cose siano occupate e quali non siano.

Perocchè il diritto è una facoltà morale, come noi l'abbiam definito. Ora la moralità di questa facoltà di operare non consiste in questo solo che sia un operare lecito, ma nell'essere un operare difeso e guarentito da una legge morale che obbliga gli altri uomini a non impedircelo punto nè poco, anzi a lasciarcelo liberissimo. Indi è che il nostro diritto sopra una cosa non può essere pienamente stabilito fino a tanto che la legge morale non cominci ad obbligare gli altri uomini di lasciar noi liberi in quel fatto di cui si tratta. Ma gli altri uomini non possono essere stretti da tale obbligazione, se essi non hanno il modo di discernere quali sieno le cose già occupate epperò intangibili, e quali sieno ancor vacue. È dunque necessario un contrassegno che dimostri che quella data cosa è occupata, acciocchè loro incomba l'obbligazione di lasciarla intatta.

Se l'obbligazione fosse conosciuta da alcuni e da altri no, il diritto sarebbe in essere relativamente a quelli che la conoscono e non relativamente a quelli che la ignorano: poichè il diritto è sempre cosa relativa in questo senso che contiene necessariamente una relazione con altri esseri intelligenti nei quali è il dovere giuridico, l'obbligo di rispettarlo.

Ma in che cosa consiste un tal contrassegno?

Gli autori di Diritto confondono per lo più il *contrassegno* col *vincolo fisico:* ma il primo, ben considerato nel suo concetto, suppone già formato il secondo: perocchè il segno di una cosa suppone la cosa dinnanzi a sè.

Digitized by Google

A contrassegnare, pertanto, l'occupazione basta qualsiasi cosa che valga a farla conoscere e quindi anche, secondo il Rosmini ed il Gründling, una dichiarazione verbale o scritta. Quelli che impugnano tale opinione dicono che le parole o lo scritto non sono segni annessi alla cosa stessa. Rispondiamo, però, che il segno essendo quello che fa distinguere una cosa dall'altra è sempre unito, se non fisicamente almeno spiritualmente, alla cosa segnata: e che dopo ciò non è necessario ch'esso sia congiunto anche materialmente colla cosa, potendo fare il suo ufficio di segno anche senza di questo. L'errore proviene, come dicevamo, dal confonderlo col vincolo fisico: ma se si vuole un puro segno, niuno più perfetto delle parole orali o scritte, le quali ugualmente segnano la cosa presente e la lontana, non lasciando incertezza o indeterminazione alcuna. Le parole sole possono chiaramente esprimere l'atto della volontà di chi occupa, possono determinare se l'occupante intende di riserbare la cosa *esclusivamente* a sè e *perpetuamente,* due condizioni del diritto di proprietà che cogli altri segni si possono bensì conghietturare, ma non indubitatamente conoscere. Laonde colle parole si esprime anche l'estensione del diritto che l'occupante pretende acquistare, e che perciò acquista cogli atti suoi. Infine le parole sono i segni propri dell'uomo, e più perfetti e convenienti alla sua intelligente natura. Dopo ciò è vero che il segno solo senza il *vincolo fisico* non basta a formare l'occupazione; e che anche la realità del vincolo fisico deve essere conosciuta dagli altri uomini, affinchè questi sieno obbligati ad astenersi dal far uso della cosa occupata, sicchè qui vale la regola: *Non esse et non apparere idem est in jure.*

Se le parole bastano a dimostrare in chi le proferisce la *volontà* di occupare una cosa, non bastano a provare ch'egli abbia stretto il vincolo fisico con essa. Nessuno è obbligato a credergli sulla parola, ma può pretendere di vedere egli stesso quegli atti coi quali

Digitized by Google

l'occupante comincia ad usar della cosa o a lavorarvi intorno, o ad apparecchiarvisi, per cavarne il profitto ripromesso. Se altri affermasse di porre questo lavoro e nol si vedesse porre realmente, nessuno sarebbe tenuto a credere una simile corbellatura. Questa è forse la ragione più forte che indusse i menzionati autori a pretendere un segno annesso alla cosa. Ma se volevano alludere alla conoscenza del vincolo fisico dovean vedere che in tal caso non basta un semplice segno, ma esser necessario vedere eziandio la cosa segnata davvero connessa fisicamente colla persona, e richiedersi a ciò un lavoro pubblico e manifesto col quale l'occupante comincia per lo meno a disporsi di far uso della cosa: il qual lavoro è anche segno della sua intenzione a chi lo vede.

Pertanto la *detenzione* stessa della cosa vale come segno naturale di detto lavoro; ed ugualmente dicasi della *presa* degli uccelli o d'altre bestie vive e morte: de' mezzi di difesa posti alla cosa, i quali impediscono che si guasti o che venga in mano altrui, ecc.; e di altre disposizioni che non sono meri segni, ma altresì un vero principio di lavoro ordinato all'utile da cavarsi dalla cosa, il qual uso per esser fatto sugli occhi altrui mostra anche l'intenzione di chi lo fa.

3. Altri limiti vengono dalla parte del soggetto occupante, che potrebb'essere un individuo solo o più individui. Se più individui sono gli occupatori, possono esser questi o fra loro separati, o associati insieme. — Due cacciatori separati tirano contemporaneamente sopra una selvaggina che cade ferita da entrambi i colpi: in questo caso il diritto dell'uno limita necessariamente quello dell'altro e debbono dividere. — Formisi un'associazione di persone a fine di occupare un'isola disabitata: ecco che l'occupatore è un corpo collettivo e sorge un'obbligazione giuridica per tutti i membri di dividersi, in modo equo e pacifico la cosa contempo-

Digitized by Google

raneamente occupata. Il diritto di proprietà in tali circostanze sarebbe sempre acquisito coll'occupazione; ma la *convenzione* sarebbe intervenuta a modificare esso diritto, cioè a dividerne l'oggetto fra più individui. E sebbene non abbiamo ancor parlato dei contratti, vediamo qui un *contratto contemporaneo all'occupazione*, differente perciò dagli altri soliti che seguono ad essa.

4. Infine altri limiti ancora nascono dalla natura della cosa che viene occupata, perchè oltre gli enti inintelligenti si possono occupare in certi casi anche gl'individui umani, ma con grandi limiti. Non parliamo dell'occupazione che la persona fa della propria natura mano mano ch'essa si sviluppa: nemmeno dell'occupazione che uno può fare della natura d'un altro individuo col consenso della relativa persona e col dovuto rispetto ad essa (ciò appartiene ai *contratti*). Diciamo qui che l'occupazione può farsi sopra un individuo umano, purchè questo non sia signore di se stesso; quale sarebbe un adulto non sano di mente od un bambino. In questo caso, però, per distinguere la natura di questa occupazione da quella delle cose irrazionali, deve dirsi ch'essa produce *dominio*, non *proprietà* (1).

Ad esempio: s'io prendo in cura un bambino abbandonato, lo allevo, lo nutro, ecc., vengo ad acquistare un dominio sopra di esso e ad imporre un dovere giuridico agli altri uomini di rispettare questo legame affettuoso con cui mi son vincolato al bambino e l'ho fatto mio, un bene che mi appartiene. Siffatta occupazione mi dà diritto anche verso il bambino di trarre dalle sue abilità e facoltà naturali il mio vantaggio

(1) Si noti anche che diciamo occupazione di un *individuo*, non di una *persona*. — Intorno a siffatta occupazione, che anche da sola conferisce diritti al padre all'infuori della generazione, vedasi: Puffendorf, *De officio hominis et civis*, l. 2, c. 3, n. 2. Rosmini, *Filos. del Dir.*, n. 544. e il già citato Alphonse Boistel, *Le Droit dans la Famille*, Paris, Durand, 1864, p. 15 e segg.

Digitized by Google

(tuttavia sempre con somma riverenza alla persona) senza soffocarle o violarle menomamente, ma piuttosto aiutandole a compiersi e svilupparsi. Tale diritto proviene sia dal principio di far uso innocuo delle cose altrui; sia dal consenso (se non riflesso, almeno istintivo e spontaneo) che pare debba ammettersi nel bambino in queste circostanze; sia dall'occupazione stessa della cosa ancora da lui disoccupata, perchè non è ancora signore di queste facoltà o se c'è il vincolo fisico manca ancora il completo vincolo morale della conoscenza e della volontà (1) Ma si noti che il carattere di siffatta occupazione è ad ogni modo *provvisorio*, ed appena il bambino è diventato adulto, cessa: perocchè, entrato il padrone nella casa sua, lo straniero deve sgomberare. Rimarranno — naturalmente — in lui i doveri giuridico-morali di gratitudine, di soggezione e di risarcimento in misura più o meno ampia e condizionata alle circostanze reciproche.

(1) Nelle locuzioni latine *compos sui*, *compos animi*, *compos mentis*, si viene a dire che *ha in potere* se stesso, il proprio animo, la propria mente: il che dimostra che chi non può far uso di se stesso e delle facoltà naturali del suo animo era considerato dagli antichi come non aventene il dominio: onde finchè dura così può essere occupato.

Digitized by Google

LEZIONE XVII

Modificazioni dei diritti. Contratti. Testamento. Diritto di difesa e soddisfacimento. Doveri positivi verso gli altri uomini.

1. Le *modificazioni* dei diritti. — 2. Trasmissione della proprietà: primo modo. — 3. Secondo modo: promesse e contratti. — 4. Condizione per la validità dei contratti. — 5. I contratti in particolare. — 6. Due maniere di trasmettere i beni ad eredi scelti: se il patto successorio sia valido. — 7. Testamento e dimostrazione della sua validità. — 8. Successione *ab intestato*. — 9. Inviolabilità del diritto: di un'apparente eccezione. — 10. Due questioni intorno al diritto di difesa: se si possa, per difesa, recar danno a un innocente. — 11. Diritto di soddisfacimento: vendetta. — 12. Doveri positivi verso gli altri uomini.

1. Come con un atto esterno (atto d'acquisto) si acquista originariamente il diritto su una cosa *occupandola*, così con un atto esterno si può modificare tale diritto. Gli atti concorrenti di più persone possono influire sui diritti o modificando quelli già esistenti, o producendone de' nuovi, o facendo l'una cosa e l'altra ad un tempo. Ma però non possono produrre nuovi diritti se non nel solo caso della *società*, di cui diremo in appresso: nel caso di uomini singolarmente presi il concorso di più persone non ha per effetto giuridico che una trasmissione dei diritti dall'una all'altra, e noi dobbiamo ora trattare di questa *trasmissione e delle modificazioni che ai diritti ne derivano*. Dopo ciò dobbiamo anche notare che le modificazioni ai diritti avvengono pure per l'atto d'una persona sola, come quando uno viola i di-

Digitized by Google

ritti d'un altro senza che questi vi concorra: poichè allora questi diritti violati esigono soddisfazione e risarcimento, ch'è una modificazione di essi. Pertanto, dopo la prima questione ci resta anche a trattare di questa seconda, cioè della *lesione dei diritti e delle modificazioni che loro ne conseguono* (1).

2. I modi di trasmettere la proprietà sono due:

α) Il primo, quando io lascio in libertà una cosa mia ed un altro qualunque la occupa e la fa sua.

β) Il secondo, quando io lascio in libertà una cosa mia a favore di una persona determinata che l'accetta e prende immediatamente per sua, con o senza condizioni (2).

Il primo modo si fa per due atti interamente staccati, l'uno dei quali precede all'altro: l'atto del proprietario e l'atto del nuovo occupante. Ciò avviene specialmente in tre casi:

1°) Quando il proprietario stesso rinunzia alla sua proprietà, la quale rimasta libera è onestamente da altri occupata (*scioglimento del vincolo fisico-morale*).

2°) Quando il lungo tempo passato e la dimenticanza delle memorie storiche autorizza il possessore a credersi

---

(1) Sembra a prima vista che i *contratti*, di cui parleremo per la trasmissione dei diritti, e le *lesioni*, che tratteremo in seguito, non abbiano nulla di comune tra loro: pure hanno non piccola affinità in quanto che sono entrambi cause di modificazioni ai diritti e danno origine ad obbligazioni nuove. Nelle Istituzioni di Giustiniano si legge l'una questione trattata dopo l'altra: « Aut enim *ex contractu* sunt (obligationes), aut quasi contractu; aut *ex maleficio*, aut quasi maleficio. Prius est ut de iis quae ex contractu sunt dispiciamus » (L. III, tit. XIV). Il che è tradotto nel nostro *Codice Civile* (art. 1097): « Le obbligazioni derivano dalla legge, da contratto o quasi contratto, da delitto o quasi delitto. »

(2) Di questi due modi vi ha traccia in molti luoghi delle leggi romane, come dove è scritto: « *Traditionibus* et *usucapionibus* dominia rerum non nudis pactis transferuntur. » (*Codicis* L. II, tit. III, 20). La *tradizione* suppone il *contratto* e l'*usucapione*, come stiamo per dire, è un cotal abbandono della cosa propria entrando altri nel possesso e dominio di essa.

Digitized by Google

proprietario, quantunque, se si conoscesse l'avvenuto, si troverebbe forse che quella proprietà è cominciata con un'usurpazione *(prescrizione immemorabile naturale)*.

3°. Quando il disuso della cosa di cui si aveva la proprietà, e la dimenticanza accresciuta dalla lunghezza del tempo, scioglie il *vincolo fisico* e quindi il *morale;* mentre un altro in buona fede se l'appropria prima di fatto, e poi di diritto (*usucapione*).

Nel primo caso ci vogliono le prove della rinunzia da parte del proprietario: e sono le *parole, i fatti, i non fatti* (quando significano chiaramente la sua intenzione) e le *circostanze.* Queste ultime producono una presunzione speciale, quando fanno si che l'uomo depone ragionevolmente l'animo di possedere: ciò avviene ogni qualvolta è piuttosto la cosa che abbandona il suo proprietario, che non viceversa. Per esempio una cosa smarrita di cui resta ignoto il proprietario, un animale che fugge, ecc. Così se un fiume porta via la legna e il proprietario non la insegue, mentre io invece la salvo, essa mi dà un diritto di *salvazione;* con questa distinzione, però, che se non la salva perchè non vuole, allora diventa mia: se non la salva perchè non può, allora debbo restituirla con un conveniente risarcimento e premio.

Quanto alla prescrizione il *Codice Civile* (art. 2135 e segg.) la stabilisce al *massimo* a trent'anni.

3. Ora veniamo a parlare dell'altro modo di trasmettere la proprietà. Esso si attua nei *contratti* e nei *testamenti* dei quali discorriamo in diritto naturale, indipendentemente dalle modificazioni che vi apportano le varie leggi civili delle varie nazioni e società: solo di sfuggita accenneremo al nostro Codice in quanto più si accosta al naturale diritto. Per *contratto*, secondo il detto, s'intende: *il concorso e l'effetto giuridico degli atti corrispondenti di due persone, l'una delle quali cede all'altra un suo diritto, e l'altra lo riceve adempiendo a certe condizioni proposte, se ve ne*

Digitized by Google

sono (1). Nel che apparisce come in ogni contratto debbono intervenire sempre due « atti di proprietà » quello col quale il proprietario abbandona il suo diritto, *atto di espropriazione*, e quello col quale altri unisce a sè quel diritto, *atto di appropriazione*. Questi due atti in questo caso sono correlativi, e il primo è condizionato al secondo, perchè una persona abbandona il suo diritto solo alla condizione che l'altra lo accetti, e l'*accettazione* è essenziale alla natura del contratto. Concorrendo ambedue gli atti, l'obbligazione scambievole è sorta, ma il diritto è trapassato d'una persona nell'altra, sia che abbia luogo contemporaneamente la *tradizione* della cosa, col che si acquista il *diritto nella cosa* (*jus in re*) sia che questa tradizione non abbia ancor luogo e vi sia solamente il *diritto alla cosa* (*jus ad rem*). Detta tradizione è quella che distingue le *promesse* dai *contratti*. Ogni promessa è un contratto e colui al quale vien fatta ha diritto al possesso della cosa sia nel dato tempo, quando il tempo è determinato, sia a sua richiesta, quando tal tempo non è determinato e il promissore indugia a darla: e il promissore non è tenuto a mantenere la promessa solo per veracità, come crede il

(1) Molti definiscono il contratto *Pactum vel conventio inter duos vel plures facta* (Ulpiano, L 4. *Disput.*: « Pactum est duorum consensus atque conventio: pollicitatio vero solius offerentis promissum » *Digest.* l. L, tit. XII, 3): ma il dire che il contratto è un patto od una convenzione pare non sia definire, sibbene sostituire semplicemente una parola ad un'altra, giacchè resta sempre a sapere che cosa sia un patto od una convenzione. Il dire poi *inter duos vel plures facta* è un complicare inutilmente la definizione e renderla confusa. Poichè dicendo *fra due persone* già s'intende da sè che si parla di *persone giuridiche*, le quali possono essere *individuali* o *collettive*. Che se s'intendesse le *persone giuridiche* contraenti esser più di due, in tal caso non tratterebbesi d'un contratto solo, ma di più contratti contemporanei; e nella definizione del contratto in genere sembra doversi escludere il caso delle complicazioni di più contratti. — Analoghe osservazioni si potrebbero fare alla definizione che del contratto reca il nostro *Codice Civile* (art. 1098): *Il contratto è l'accordo di due o più persone per costituire, regolare o sciogliere fra loro un vincolo giuridico.*

Digitized by Google

Fries (1), ma proprio perchè la promessa è un « atto di proprietà » con cui il diritto si trasmette, non una semplice affermazione. Viceversa, poi, non ogni contratto è promessa, come altri hanno supposto (2) poichè nel contratto spesso si cede direttamente il possesso della cosa.

4. Che un contratto sia giusto ed obblighi dipende: I) *Dalla cosa (materia) messa in contratto.* Bisogna che questa sia di sua natura alienabile, e di più, che l'alienazione ne sia possibile. Non sono alienabili le cose sacre (l'alienarle dicesi *simonia*) (3), nè que' diritti che sono in pari tempo doveri e riguardano la verità, la giustizia, la felicità. Così non terrebbe un contratto in cui uno si desse interamente in balia d'un altro in modo da divenire una semplice cosa: poichè in tal caso agirebbe come un uomo privo di ragione che non ha la capacità di contrattare. Così pure la promessa di ubbriacarsi, di commettere scostumatezze, furti, assassini, ecc., non può produrre nè un diritto nè un dovere (4). Chi fa commettere altrui un vero delitto nemmeno è obbligato a pagarne la mercede pattuita, solo a risarcire le spese e i danni. — Se però la cosa o l'azione che un proprietario aliena fosse di natura alienabile e onesta, allora il contratto è valido eziandiochè quest'alienazione fosse proibita dalla legge morale. Per esempio, se un padre

(1) *Dottrina filosofica del Diritto*, Jena, 1830.

(2) Zeller, *Diritto naturale privato*, § 93.

(3) Son noti i versi di Dante (*Inf.*, XIX):

> O Simon Mago, o miseri seguaci
> Che le cose di Dio, che di bontate
> Debbono essere spose, e voi rapaci
> Per oro e per argento adulterate, ecc

(4) Troppo giustamente dice Papiniano: « Quae facta laedunt pietatem, existimationem, verecundiam nostram, et, ut generaliter dixerim, contra bonos mores fiunt, nec facere nos posse credendum est » (L. 16 *Quæst.*, in *Digest.* l. XXVIII, tit. VII, 15). — Anche il nostro *Codice Civile* ha queste restrizioni (art. 1116 — 1122).

Digitized by Google

vendesse i libri necessari all'educazione del figlio, farebbe contratto illecito, ma valido; e il compratore, ancorchè conoscesse questa circostanza, non è tenuto a restituire. e tenendo dietro il suo atto di appropriazione all'atto corrispondente di espropriazione, offenderà con quello la legge morale, ma non la legge giuridica che impone il rispetto all'altrui proprietà. — Oltre dover poi esser di natura alienabile la cosa, dev'essere possibile l'alienazione. Essa è fisicamente impossibile quando sorpassa le forze naturali degli uomini in genere ed in ispecie quelle del promettente. In questo caso la volontà non può intervenire, nè quindi aver luogo obbligazione morale. Se tale impossibilità è manifesta ad ambedue le parti, il contratto non deve prendersi sul serio; ma se l'impossibilità di una parte è tenuta occulta all'altra, questa ha diritto ad una prestazione possibile e proporzionata. (L'artigiano incapace deve far eseguire il lavoro da uno più abile, ecc.)

II) *Dai contraenti.* Le persone che danno o ricevono il consenso bisogna che ciò possano fare giuridicamente: bisogna, cioè, che possano far uso dell'intelletto e della volontà, che conoscano quel che fanno e siano liberi. Non sono tali gli uomini sia per mancanza di sviluppo intellettivo, sia per alienazione mentale, sia per ubbriachezza, ecc.. Sono incapaci di consenso anche quelli che non ne vedono le conseguenze prossime: prossime però, non già remote, che altrimenti pochi contratti terrebbero. È certo, quindi, che molti saran capaci del consenso in alcuni contratti semplici, non in altri più complicati, e i legislatori civili generalmente esigono un'età minore quando trattasi di accettare benefizi che di assumere obbligazioni. Se poi la volontà d'uno dipende da quella d'un altro, il contratto non è valido senza il consenso di questi. Similmente il contratto non è valido se avviene per timore incusso, non solo perchè spesso toglie la riflessione e l'uso della volontà, ma anche quando fa fare il contratto per fuggire un male mag-

Digitized by Google

giore. Le promesse sotto il ferro dell'assassino non tengono, nè trattandosi di veracità, nè di contratto. Allo stesso modo rende invalidi i contratti una falsa speranza (1).

III) *Dal modo di contrattare.* Il consenso, oltre all'esser libero, deve *apparire* chiaramente vero, certo, serio. Diciamo apparire, perchè è su questo segno esterno che si appoggia il titolo del diritto; e questo, quando è chiaro, mostra l'animo del contraente (fatta la sola eccezione dell'assassino detto sopra). Il requisito, dunque, per la validità del contratto è un consenso esterno, e quando questo è chiaramente espresso, l'interno deve supporsi, e quand'anche non fosse dato le parti sono obbligate ad aggiungerlo dopo. *Uti lingua nuncupassit, ita jus esto*, dicevano i Romani. E il nostro *Codice Civile* ha savie disposizioni per l'*interpretazione dei contratti* (art. 1131-1139).

IV) *Dalle condizioni del contratto.* La cosa, cioè, posta in contratto non dev'essere viziata occultamente. Se è tale in modo sostanziale il contratto è nullo; se solo in modo accidentale bisogna risarcire. Così pure ci vuole sempre una certa *equità* nei contratti. Se una parte contraente va incontro a difficoltà non previste, a spese addizionali, ecc., bisogna compensare in qualche modo. « I contratti, dice il nostro *Codice Civile* (art. 1124) debbono essere eseguiti di buona fede, ed obbligano non solo a quanto è nei medesimi espresso, ma anche a tutte le conseguenze che secondo l'equità, l'uso o la legge ne derivano. »

5. I contratti sono *gratuiti* od *onerosi* secondo che l'una delle due parti dà contraccambio o no.

---

(1) Gli *agiotatori* (dal francese *agiotage*) che diffondono false notizie e gl'incettatori che spargono falsamente essere abbondante la merce, affinchè ne cali il prezzo quando essi la comperano, ed essere scarsa, affinchè ascenda il prezzo quando la vendono, sono veri ladri stretti all'obbligo della restituzione. — Sulla capacità delle parti contraenti vedasi *Cod. Civ.*, (art. 1106) e sulla validità del consenso (art. 1108-1115).

Digitized by Google

A) Contratti gratuiti sono:

α) la *donazione.* Chi fa la donazione dicesi *donatore* o *donante,* chi la riceve *donatario.* In generale queste terminazioni valgono anche per molti dei successivi contratti. Fin che la donazione è profferta, ma non ancora accettata, il donatario non ha che il *diritto di predisposizione* vale a dire il diritto di acquistare questo diritto. La donazione poi può conferire l'*jus in re* e l'*jus ad rem.* Il *Codice Civile* giustamente stabilisce la revoca della donazione per effetto della condizione risolutiva posta nel contratto (art. 1079-8), per causa d'ingratitudine (1081-82) e per sopravvegnenza di figli (1083-87), la qual ultima annulla la donazione, qualunque clausola e convenzione contraria contenesse a questo riguardo.

β) il *mandato.* È un contratto con cui si dà altrui il permesso di trattare i propri beni per qualche tempo. Il mandato è speciale per un affare o per certi affari, ovvero è generale per tutti gli affari del mandante. Il mandatario o procuratore non può, però, oltrepassare i limiti delle facoltà concessegli (*Cod. Civ.,* rat. 1737 e segg.).

γ) il *comodato.* Quando si dà altrui alcunchè in uso, coll'obbligo di restituire poi, ma senza compenso. Il comodatario è tenuto a trattare la cosa data in prestito come sua, e a risarcire i danni che le provenissero non già dall'uso cui è destinata, ma dalla sua negligenza e abuso) *Cod. Civ.,* art. 1805 e segg.).

δ) il *deposito.* Quando si dà qualche cosa da custodire, coll'obbligazione di restituire in date circostanze. Il depositario deve restituire la cosa depositata (che è di natura sua *mobile)* nello stato in cui, senza sua colpa, si trova: però coi frutti che essa ha prodotti ed egli ha riscosso: del danaro, non deve dare alcun interesse, ma se l'ha adoperato deve restituirlo nelle medesime specie in cui l'ha ricevuto, qualunque sia il loro valore (*Cod. Civ.,* art. 1835 e segg.)

B) Contratti onerosi sono:

a) la *compra-vendita.* Quando una delle parti cede il

Digitized by Google

suo diritto di proprietà su una data cosa e l'altra dà un prezzo convenuto. La maniera generale in cui avviene questo contratto è espressa dalle quattro formole: *do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias.* Più propriamente, quando si cambia una cosa con un'altra si ha la *permuta,* e quando si vende il proprio lavoro si ha la *locazione delle opere.* Per il caso particolare di una merce pagata col danaro (e le norme per questo si applicano poi più o meno adeguatamente anche agli altri casi) l'*equità*, da osservarsi sempre nei contratti onerosi, esige che l'una parte non abbia a pagare oltre il *giusto prezzo.* Questo poi dipende da tre elementi:

1.° la quantità maggiore o minore della merce che si trova in commercio in una data regione,

2.° la quantità maggiore o minore del danaro in circolazione,

3.° Le voglie e i desideri maggiori o minori della merce prevalente più o meno all'affetto del danaro, le quali voglie si producono principalmente negli animi da bisogni naturali o fittizi.

È evidente che crescendo la quantità della merce diminuisce il suo prezzo, mentre crescendo la quantità del danaro (e quindi il prezzo di questo considerato come merce) ovvero crescendo le voglie e la loro concorrenza (che fa diminuire la merce) cresce questo prezzo medesimo. Dunque il prezzo è in ragione inversa col primo elemento e in ragione diretta cogli altri due. Si può scrivere

$$\text{Prezzo} = \frac{\text{Voglie} \times \text{Danaro}}{\text{Merce}} \quad \text{ossia} \quad P = \frac{V\ D}{M}$$

Nei mercati ove i venditori, essendo in molti, cercano a gara di acquistar compratori, abbassando il prezzo finchè loro è possibile e finchè si stabilisce un equilibrio tra i due elementi accennati, si viene a conoscere il prezzo giusto della merce, o, come si dice, il *prezzo corrente*, che è anche pubblicato dalle gazzette. Il *Codice Civile* tratta di questo contratto dall'art. 1447 al 1555.

Digitized by Google

In alcuni casi il prezzo si eleva *straordinariamente* anche per merci necessarie e ciò può esser cagionato:

1.° dalla scarsezza della merce,

2.° dalla scarsezza del numero dei venditori (monopolio).

Così in tempi di guerra, di carestia, ecc.. In queste circostanze, ancorchè uno o pochi d'accordo possedessero tutta la merce e la facessero costare in modo straordinario, non si potrebbe dire che violino la giustizia rigorosamente giuridica. Ai poveri non resta altro che il diritto di chi è in pericolo di vita, che accenneremo più innanzi. Tuttavia, se il proprietario per capriccio o per ismodata ingordigia di lucro volesse vendere la merce di prima necessità a prezzo esorbitante in paragone della ricchezza esistente, verrebbe condannato dall'Etica per inosservanza dei doveri positivi e più largamente morali. Egli avrà ragione secondo il diritto romano, ma non secondo il diritto umano, e si rende responsabile causalmente delle violazioni del diritto che con questa sua condotta provoca (1).

b) la *locazione*. Quando si dà in uso una cosa che non si consuma, coll'obbligo di compenso ragionevole. Può essere locazione di case o di fondi rustici. Il *Codice Civile*, per una ragione ovvia, dispone (art. 1571) che la locazione non possa eccedere i trent'anni, salvo per le case, che possono locarsi tutta la vita dell'inquilino e anche fino a due anni dopo, e per i terreni incolti la cui locazione non può però oltrepassare i cent' anni. Il locatore ha il dovere di mantenere la cosa locata in buono stato e giovevole allo scopo. Il locatario o conduttore o affittuario deve da parte sua non deteriorarla con abuso. — Dicesi *locazione a mezzadria*, o *masseria* o *colonia* quella per cui il mezzaiuolo, mezzadro, massaro o colono divide i frutti di un fondo col locatore (*Cod. Civ.*

(1) Non vi ha nessuna ingiustizia nè immoralità nel *prezzo d'affezione* anche elevato (Rosm., *Filos. del Dir.*, vol. I, n. 1237, nota).

Digitized by Google

art. 1647 e segg.) Dicesi *locazione a soccida* o *soccio* quel contratto per cui una delle parti dà all'altra una quantità di bestiame, perchè lo custodisca, lo nutra e ne abbia cura a date condizioni (art 1665 e segg.). Quando, poi, un proprietario ceda un fondo in perpetuo od a tempo, dietro pagamento di un' annualità determinata, con tutti gli oneri e diritti, il contratto dicesi *enfiteusi* e differisce alquanto dalla locazione (art. 1556). All'enfiteusi è affine la *costituzione di rendita* che si ha cedendo un immobile od anche un capitale, e il *contratto vitalizio* che si può fare anche per una terza persona (art. 1778 e segg.) a titolo oneroso e gratuito (art. 1789).

c) il *mutuo*. Quando la cosa data in uso si consuma, per esempio il danaro. Allora il compenso dicesi *interesse* percentuale ed è fissato con equità dalle leggi. Il più equo è forse il 5 0[0. Per un interesse convenzionalmente maggiore il *Codice Civile* saviamente dispone che risulti da atto scritto (art. 1831) e che possa ogni cinque anni esser finito mediante la restituzione delle somme, non ostante qualsiasi patto in contrario (art. 1832).

In relazione a ciò, chiamasi *pegno* il contratto col quale il debitore dà al creditore una cosa mobile per sicurezza del credito, da restituirsi in natura dopo l'estinzione del medesimo (art. 1878 e segg.): *fideiussione* l'obbligazione che un terzo contrae verso il creditore a favore del debitore (art. 1898 e segg.): *anticresi* un contratto mediante il quale il creditore acquista il diritto di fare suoi i frutti dell'immobile del suo debitore computandoli a sconto dell'interesse (art. 1891 e segg.). I beni del debitore sono la guarentigia comune de' suoi creditori, e questi vi hanno tutti un eguale diritto quando fra essi non vi siano cause legittime di prelazione, quali i privilegi stabiliti e le ipoteche (art. 1948 e segg.) L'arresto personale del debitore, che era ammesso dal *Codice Civile* (art. 2093 e segg.), fu abolito dalla legge 6 dicembre 1877, salva la sentenza di giudici penali o anche civili in dati casi.

Digitized by Google

d) la *società*. Quando due o più persone mettono insieme somme od opere a qualche fine. Raggiuntolo, la distribuzione dei vantaggi dev'essere proporzionata alla messa (*Codice Civ.*, art. 1697 e segg.)

e) la *scommessa*. Qualora per le due parti la probabilità di vincere sia manifestamente disuguale, la messa dev'essere proporzionale a detta probabilità. Così, ad esempio, chi scommettesse sul tratto dei dadi ha una probabilità per i numeri *due* o *dodici*, mentre ne avrebbe due per i numeri *tre* e *undici*, ecc., come insegna la matematica. La massima probabilità sarebbe pel numero *sette* (Cfr. *Logica*, lez. XXIV, p. 438). La legge civile non accorda azione veruna pel pagamento di un debito di gioco o di scommessa, eccettochè pei giuochi che contribuiscono all'esercizio del corpo (art. 1802-4).

6. Un altro modo di trasmissione del diritto di proprietà da una persona in favore d'un'altra persona determinata è, come dicevamo, il *testamento*, ossia quell'atto per cui uno stabilisce (*testatur*) a chi debbano appartenere i suoi beni dopo morte (1).

Si può pensare due maniere principali con cui un uomo trasmetta i suoi beni ad eredi scelti da lui, cioè:

1.° Per forma di atto bilaterale, pel quale l'uno dà e l'altro riceve.

2.° Per forma di atto unilaterale.

Nel primo di questi due modi fu riguardato da molti scrittori il testamento, come Grozio, Daries, Mar-

(1) Modestino così definisce il testamento: « Testamentum est voluntatis nostræ justa sententia de eo, quod quis post mortem suam fieri velit » (L. 2 *Pandect.* in *Digest.* L. XXVIII, tit. I, 1). Falsamente si opinava che *testamentum* fosse originato da *mentis testatio* e vi s'ingannarono anche le Istituzioni di Giustiniano, dove leggesi: « *Testamentum* ex eo appellatur quod testatio mentis sit » (L. II, tit. X). Ma sebbene abbia ragione A. Gellio a riprendere tale etimologia (L. VI, c. XII), giacchè *testamentum* è una prolungazione di *testamen* e la *mente* non ci ha che fare più che in *vestimentum*, *calceamentum*, ecc., tuttavia quella maniera di derivare la parola mostra il giusto concetto che ne avevano i Romani, quasi un atto autorevole della volontà del testatore.

Digitized by Google

tini, Rasp, ecc.. Ma noi, rigorosamente parlando, non possiamo seguirli in tale supposizione, poichè se il trasmettitore manifesta ancor vivo la sua volontà all'erede e questi l'accetta, non abbiamo più qui un testamento, sibbene un vero contratto gratuito, una donazione *inter vivos*, un così detto *patto successorio*.

Si fa la questione se il *patto successorio* sia valido. Il Zeiller, seguendo l'Egger ed altri autori (1) lo nega: dicendo che il donatore dichiarerebbe, in sostanza, di rinunziare al suo diritto in quel momento di tempo nel quale vien meno in questo mondo la sfera de' suoi diritti, il che non è serio. Rispondiamo, però, che se non manca della dovuta serietà la donazione di chi, partendo dalla patria coll'intenzione ferma di non più ritornarvi, dona la sua casa e gli altri immobili a un amico appunto perchè non può più goderli, così non può dirsi che non sia serio il *patto successorio* da noi descritto.

Il dire che il donatario non comincia a goder la cosa se non in quel punto in cui il donatore, essendo morto, ha perduto naturalmente i suoi diritti, non è ragione idonea a provare la nullità d'una tal donazione. Questa donazione è fatta e ricevuta in vita: appena che dal donatario è accettata, questi ha già acquistato l'*jus ad rem*. Un tal diritto non si esercita se non quando il donatore cessa di vivere, e perciò, se si vuole, cessa di aver diritti; ma che fa questo? Non cessa mica di vivere e di poter esercitare i suoi diritti l'erede-donatario, il quale ha acquistato il diritto (che ora soltanto esercita) già nell'atto della donazione. E del resto, avviene sempre così in ogni donazione, che il donatario entri nella proprietà della cosa all'istante appunto che l'altro ne esce. Potrebbe l'uno divenir proprietario fin che l'altro non ha cessato di esser tale? Come si può fissare quel punto della trasmissione in qualunque altro tempo, così può fissarsi pel momento della morte. Si ripete: ma in

(1) Rosm., *Filosof. del Dir.*, n. 1355.

Digitized by Google

quel punto il morto perde tutti i suoi diritti. Sia pure, ma il vivo tiene già in mano il diritto di entrare nel possesso di quei beni, ed egli v'entra con ragione.

V'ebbe alcuno che rispose: Se vi noia che l'erede-donatario entri al possesso dei beni quando il donatore li ha già lasciati; ebbene, se n'anticipi il possesso d'un istante: l'ultimo istante della vita dell'uno sia convenuto per quello in cui l'altro diviene proprietario. La cosa riesce al medesimo e ciò dimostra come la difficoltà non sia solida, se con una tal sottigliezza si toglie.

Ma per veder meglio quanto poco valga una tale difficoltà si muti la forma della donazione in altro modo e si renderà inespugnabile, benchè la sostanza resti la stessa. Tizio cede i suoi beni a Sempronio che li accetta: il donatario, poi, contemporaneamente lascia il libero uso dei detti beni al donatore sua vita naturale durante. Son due i patti legati insieme: tutt'e due tali che reggono ad ogni prova.

Di più, tutti i contratti che fra gli uomini si conchiudono, suppongono egualmente questo principio: che, cioè, la volontà di ciascuno de' contraenti porti un effetto durevole oltre la propria vita. Se io dono oggi una cosa e dimani muoio, colui a cui l'ho donata la tien per sua anche s'io son morto, in virtù dell'atto volontario fatto da me vivente. È cosa del tutto indifferente che l'atto con cui io dono sia lontano o vicino alla mia morte: l'effetto del mio atto è di natura sua perpetuo, come è ritenuto dal consenso del genere umano. Similmente io posso donare altrui un oggetto riserbandomene l'uso ancor per un anno. È certo che il donatario, dopo l'anno, diviene il proprietario legittimo dell'oggetto donatogli, e tuttavia io potrei morire durante l'anno senza che questo accidente gli facesse perdere il diritto.

7. Il vero testamento, però, in senso proprio, è quella disposizione unilaterale di ultima volontà che è fatta dalla sola parte del testatore, succedendo poi, dopo la sua

Digitized by Google

morte, l'accettazione dell'erede. Quelli che negano la validità dei *patti successorî* devono negarla eziandio ai testamenti, sia che li suppongano contratti bilaterali, ovvero, a più forte ragione, che li considerino come atti unilaterali. Da ciò il gran numero di quegli scrittori che, trovando grande difficoltà a riguardare il testamento come appartenente al Diritto naturale, si diedero a crederlo un'istituzione meramente positiva, una creazione delle leggi civili.

Noi certo non possiamo considerarlo come un contratto, perchè all'essenza di questo è necessario il consenso simultaneo dello stipulatore e dell'accettante, con che il vincolo si scioglie da una parte e si rannoda dall'altra nel tempo stesso, mentre qui l'erede non accetta se non dopo morto il testatore. In ogni modo è certo che, se fosse minacciato seriamente nella sua forma speciale, quest'atto potrebbe trovare sicuro rifugio, come abbiam dimostrato, nella forma di *patto successorio*, evidentemente di Diritto naturale.

Tuttavia dobbiamo sostenere che il testamento è un atto di Diritto naturale ancor esso, non già un prodotto della legge positiva; e che la volontà del testatore è cosa autorevole e santa, tale cioè che impone ai superstiti l'obbligo giuridico di mantenerla in vigore. Questo dimostriamo principalmente con due ragioni, conseguenti dal principio che abbiam posto a fondamento di tutti i diritti, cioè la semplicissima massima morale che non si deve far cosa che dispiaccia naturalmente all'uomo, non si deve sciogliere il vincolo di sentimento ond'egli stringe naturalmente a sè le cose, il che è quanto dire non si deve togliere l'altrui proprietà. Non ogni dispiacere altrui cagionato è *lesione giuridica*, ma si quello che consiste a staccare o tentar di staccare dall'uomo cosa ch'egli s'uni naturalmente col vincolo di proprietà. Ciò posto, è chiaro che il diritto tanto s'estende quanto l'obbligazione, e l'obbligazione quanto il naturale dispiacere suddetto.

Digitized by Google

Due conseguenze ci dà questo principio, e sono due ragioni patenti che provano il diritto di testare:

Prima ragione) L'uomo fa naturalmente degli atti di ultima volontà, e brama che siano adempiuti. Anzi, appunto perchè è persuaso di poter disporre dei suoi beni pel tempo che deve seguire alla sua morte, pretende che gli altri diano effetto a tali sue disposizioni. Quindi è che se egli sapesse che quanto ingiunge (usando della parola *voglio*) doversi fare dei suoi beni dopo di lui, non si farà punto, egli ne proverebbe ancor vivente quel dolore che si chiama *risentimento giuridico*. Insomma, è cosa all'uomo naturalmente dolorosa il non poter disporre con efficacia de' suoi beni dopo la morte, sia pel desiderio che anche un tal suo atto di proprietà riesca efficace, sia per l'affetto a quelli che egli si sceglie ad eredi, pei quali ha unito a sè tante proprietà, e che seco in una persona congiunge mediante l'affetto (1). Dunque tutti i superstiti suoi simili debbono d'accordo rispettare una tale inclinazione di natura, debbono mantenere le disposizioni che fanno i defunti delle cose loro, debbono d'accordo concorrere, come generalmente si fece sempre anche prima delle società civili, a non violarle; acciocchè i

(1) È parola suggerita dalla natura quella delle leggi romane che dicono: *Hæredes una cum defuncto persona reputantur.* « Nostris videtur legibus unam quodammodo esse personam hæredis, et ejus qui in eum transmittit hæreditatem » (*Novellarum* XLVIII, pref.).

Il Socialismo può opporre a quest'argomento la considerazione che un morente, anche se abbia sostanze da lasciare ai figli, non è però sicuro abbastanza che, o per fallimenti, o per incendi, o per rovesci di qualunque genere, queste sostanze non periscano: mentre invece con lo Stato organizzato socialisticamente è tolta bensì la facoltà di testare, ma i figli si lasciano in posizione sicura sotto la guarentigia dell'intiera società. All'incontro si evita il dolore a quel padre che, morendo, non avesse nulla da lasciare alla sua numerosa prole. Questo è vero.... presupposta la pratica attuabilità del Socialismo di cui abbiamo discorso.

Si potrebbe anche obbiettare contro il testamento ch'esso rende disuguale il punto di partenza degli uomini nella vita, e fa sì che molti, cominciando troppo poveri, non possono arrivare dove gli altri, sicchè vengono a disperdersi forze che per l'umanità sarebbero preziose. Ma, intanto, gli uomini non potrebbero ad ogni modo cominciare rigorosamente

Digitized by Google

viventi, prevedendo la mancanza di rispetto a tali loro volontà non ne abbiano anticipato dolore. E un tale rispetto è profittevole a tutti, perchè tutti possono godere di quella soddisfazione che appresta loro l'umana natura, di poter trasportarsi col pensiero e coll'animo oltre il sepolcro, e prevedere anche in allora le proprie disposizioni eseguite, rispettate, lasciando così al mondo una traccia durevole del proprio potere, un'estensione della proprietà naturalmente lor cara.

Seconda ragione) Il Leibnitz, uno dei maggiori filosofi della Germania, uomo grande e cordato, osservò che la tendenza e il diritto di testare è una conseguenza dell'immortalità dell'anima. A torto questa nobile idea fu rifiutata. La repubblica delle anime, per usare una frase di quell'illustre, non è già una chimera. Or ammessa una tale immortalità (già dimostrata dalla *Psicologia* — lez. XXII) non può credersi che le anime spoglie di corpo vadano perciò prive di tutte quelle lor relazioni che coll'altre persone della stessa specie naturalmente le stringono; e nè tampoco che dimettano ciò ch'è loro naturale, il desiderio che la propria volontà abbia valore presso i loro simili. È dunque un contrariare al desiderio della persona

---

allo stesso punto, perchè chi nasce dotato di buone qualità, chi privo. Per questo si verifica pure che un bell'ingegno, vinto, ad esempio, da una malattia di polmoni, soccombe senza dare i frutti che si poteva ripromettersene. Vi è anche in ciò una specie d'eredità che fa variare il punto di partenza. E se questo è un fatto naturale, è pure un fatto naturale che nel figlio scorra lo stesso sangue del padre e formino come una persona sola, talchè sarebbe contro natura volere che il padre non possa lavorare per suo figlio, mentre in lui vive e si conforta: volere ch'egli, pur potendo dare il frutto del suo lavoro a qualunque estraneo, non possa darlo (e abbiam visto che il testamento si può rifugiare nella forma di doppio contratto) a quello che è carne della sua carne, vita della sua vita. — Ciò che si può dire desiderabile, dopo tutto, è che l'organizzazione della società civile diventi tale che la prosperità si diffonda più che è possibile: e la beneficenza sociale più non permetta, per quanto è possibile, che un uomo cominci la sua vita in guisa da non poter esplicare tutte le forze che in lui sono latenti.

Digitized by Google

umana che non perisce, è un mancare di rispetto al suo volere giustissimo, il rompere quanto ella dispone intorno a ciò ch'è suo perchè se l'è appropriato coll'intento di usarne in vita e di disporne in morte.

Laonde non deve riceversi per vero quello che molti scrittori affermano, colla vita presente perire insieme tutti i diritti. A quella guisa che vi hanno dei doveri sacri verso i trapassati, ammessi da tutti gli uomini, così si conservano in essi alcuni diritti e doveri corrispondenti, ancorchè l'esercizio attivo di essi rimanga impedito e sospeso da parte loro e non possano più che riceverne gratamente l'adempimento e il rispetto da parte de' viventi. Anzi appunto a questa loro sospensione dobbiamo supplire noi per quanto possiamo. *Deorum Manium jura sancta sunto*, comandavano le XII tavole. Molti credono che tali doveri verso i trapassati siano puramente *etici* e non *giuridici*, perchè non se ne possono qui rivendicare e d'altronde la proprietà terrestre non serve più a loro. Rispondesi, che chi crede le anime immortali e Dio giusto non può supporre che le ingiustizie verso queste anime passino nette di punizione, sia che l'anime stesse possano punire occultamente sia che ciò faccia Dio o il caso, ch'è spesso il *nome di guerra* della Provvidenza. E se la detta proprietà non serve a loro, serve però ai loro cari, pei quali principalmente l'hanno acquistata ed ai quali l'hanno lasciata, e perciò vi mantengono il diritto.

La violazione dei testamenti, pertanto, è provata contraria alla legge naturale non solo dal *risentimento giuridico* che ne prova la persona umana nella vita presente. ma eziandio da quello che ne sperimenta di certo nell'altra vita.

A tali prove intrinseche si può aggiungere anche la prova estrinseca del consenso universale degli uomini. Prima ancora di ogni ordinamento civile le memorie storiche ci mostrano gli uomini trasmettersi l'un l'altro per testamento i loro beni, come se ne hanno, v. g.,

Digitized by Google

esempi nella S. Scrittura. Inoltre, il fatto stesso che le leggi civili riconoscono la potestà di testare e il diritto dell'erede ai beni del testatore, dimostra chiaramente che questo diritto è fondato sulla legge naturale; poichè se l'erede non avesse tal diritto, l'eredità dovrebbe rimaner disoccupata e gli altri uomini non potrebbero, senza ingiustizia, essere impediti dall'occuparla. D'altronde, anche queste leggi civili motivano le loro disposizioni sempre sulla rispettabilità della volontà testatrice. Questo è il principio da cui parte Giustiniano: « Defunctorum voluntates validiores esse cupientes et non verbis sed voluntatibus eorum faventes » (1).

Tra i Romani trovasi la trasmissione *per æs et libram* (detta anche *venditio familiæ, emancipatio familiæ*) specie di patto successorio coll'erede: e il testamento propriamente detto che si faceva nei *comitiis calatis* ove il popolo concorreva a testimoniare e ratificare un atto che o riguardava un *erede necessario*, in potestà cioè del testatore ed obbligato a ricevere il testamento, ovvero un *erede estraneo*, che non era obbligato ma se poi accettava dovea mantenere le condizioni. Questa grande pubblicità del testamento non era già quella che lo rendeva valido, ma quasi come un impegno di tutti i presenti di rispettare e far rispettare quel diritto da essi ritenuto giusto e naturale (2). Adesso nella società più perfetta-

(1) *Institut.*, L. II, tit. XX, 2.

(2) La parola stessa *testamento*, viene da *testor* che significa egualmente *affirmo, profiteor*, come anche *testes invoco, adhibeo*. Ora tanto nell'affermare e professare qualche cosa, quanto nel chiamar gli altri in testimonio, ci bisogna sempre un'adunanza di gente, o certo delle persone presenti. Non solo il testamento, ma anche il contratto di compra-vendita si faceva in cospetto al pubblico dagli antichi, come fece Abramo comprando il campo della doppia spelonca (*Gen.* XXII). Il popolo era testimonio, l'uno rispetto all'altro, della legge naturale che si promulgava e che ciascuno riceveva e riconosceva. Come, dunque, la compra-vendita era un atto di proprietà che si faceva in pubblico, così egualmente deve dirsi del testamento (che infin dei conti è anch'esso un atto di proprietà valido naturalmente come il contratto e poco diverso da esso) quando era fatto in pubblico presso i Romani.

Digitized by Google

mente organizzata non è necessario tanto: le formalità son ridotte a poche bastevoli per far conoscere con certezza la verità (*Codice Civ.*, art. 759 e segg.): ma si noti che, supposto pure un testamento senza le formalità richieste, quindi non riconosciuto dalla legge civile, ma che questa mancanza fosse dovuta a forza maggiore e i superstiti conoscessero esplicitamente la volontà del defunto, essi son tenuti ad osservarla per la legge naturale che sola rende valido quest'atto anche senza la legge civile.

8. Se però la volontà del defunto non è conosciuta in alcun modo, allora avviene la successione *ab intestato*, della quale facciamo breve cenno. L'uomo e la donna uniti nello stato coniugale formano un tutto solo e una sola vita: i figli son propaggine di questa unione, il principio della quale, ch'è l'amore, discende ad essi e li tiene indivisibilmente uniti alla duplice loro origine. Adunque la famiglia forma come un sol corpo di cui è capo naturalmente l'uomo, e come la vita, così ha le proprietà in comune. Ora, in generale, quando il proprietario è un corpo collettivo perpetuo avviene che col mutarsi de' suoi membri individuali, uscendo questi di quel corpo od entrandovi, la proprietà sempre addetta a quel corpo, diventa or di più or di meno individui, or di questi or di quelli, secondochè gli uni abbandonano il detto corpo, come dicevamo, e gli altri vi si ascrivono.

Tale è il caso de' beni comunali nei Comuni, e dei diritti tutti che appartengono a' membri di uno Stato, di una provincia, degli Enti morali, ecc.. Lo stesso si deve dire nel caso di un contratto vitalizio, col quale più persone convenissero di godere insieme una certa quantità di sostanze e di diritti, devolvendosi sempre a' superstiti l'intero godimento di essi, fino alla morte dell'ultimo. È vero che in questi casi avviene come un contratto di società o almeno ciò che impropriamente dicesi quasi-contratto, ma questo sarebbe piuttosto la

Digitized by Google

causa remota della trasmissione dei diritti, e la causa prossima è l'entrare in quell'associazione o l'uscirne quasi occupando o disoccupando. Nella famiglia entrano i figli colla nascita, escono tutti i membri colla morte. Adunque morendo il padre *ab intestato* la proprietà rimane collettivamente della famiglia superstite con a capo naturalmente la madre. (1) Morendo questa, se la famiglia rimane insieme e i figli minori son troppo piccoli può considerarsi capo il primogenito. Ma una volta tutti grandi e che si faccia la divisione, nel Diritto naturale questa dovrebbe essere a parti uguali: nè si vede il perchè nelle legislazioni civili si facesse in addietro parte maggiore al primogenito, minore agli altri, specie se figlie. La conservazione dei patrimonii e del nome di famiglia non è ragione sufficiente a togliere l'immoralità di questa ingiusta distribuzione. Sant'Agostino riprova per questo come ingiustissima la legge voconia (dal tribuno Quinto Voconio Saxa) (2) ed è provato che in Francia fu introdotto il maggiorasco solo sotto la terza stirpe verso il 1185 (3). In Grecia tutti gli eredi naturali eran detti κληρόνομοι quasi regolatori dell'eredità ed aventivi diritti uguali. Oggidì presso di noi il Codice stabilisce con ragione che i figli legittimi o i loro discendenti succedono per legge senza distinzione di sesso e quantunque nati da matrimoni diversi (art. 736).

Questa comproprietà della famiglia costituisce come un limite alla volontà testatrice del padre il quale deve lasciare i beni a' suoi, nè può privarli di tutto o di parte senza grave ragione. I Romani dichiaravano un tale testamento *inofficioso*. La ragione può essere:

1.° Un demerito de' figli, nel qual caso però deve almeno lasciar loro il bisognevole.

2.° Qualche dovere di riconoscenza verso amici (non deve adoperare in questo una parte troppo grande dell'eredità).

(1) « Domestici hæredes sunt et vivo quoque patre quodammodo domini existimantur » (*Instit.* l. II, tit. XIX, 2).

(2) *De Civit. D.* l. III, c. 21. (3) Rosm., *Filos. del Dir.*, n. 1298.

Digitized by Google

3.° La pubblica beneficenza.

Sembra pure che al padre sia concesso preferire un figlio all'altro, appunto secondo i meriti, ma con una certa equità fissata dalle leggi. Il nostro *Codice* determina che le liberalità del padre non possono oltrepassare la metà della sostanza, la quale metà rimane come porzione legittima divisibile tra i figli (art. 805).

9. Siamo alla questione sulla lesione dei diritti e modificazioni che a questi ne derivano. La nozione di diritto, quale fu esposta, dimostra chiaramente ch'esso è inviolabile. Ogni diritto è inviolabile per la legge morale che vieta di far dispiacere alla persona: la qual legge diviene anche giuridica tostochè si tratta di un dispiacere consistente nel dividere dalla persona ciò che questa lecitamente ha fatto *suo*. Il dispiacere è di sua natura un male, fisico per chi lo soffre, morale per chi lo fa soffrire con mancanza del rispetto dovuto all'altrui personalità. Se potesse esservi qualche circostanza in cui l'infrazione del diritto non fosse un male morale, già il diritto cesserebbe d'essere quello che è: coloro che ammettono delle vere collisioni di diritti, che dicono il rispetto ai diritti essere un'obbligazione cessante secondo le circostanze, non fallano solo nella esattezza delle espressioni, ma sconvolgono realmente i concetti. Così ridurrebbesi la morale ad un calcolo tendente a risolvere il problema « se, date quelle o queste circostanze, ci sia utile o pur dannoso il rispettare l'altrui diritto. » Questo sistema sacrifica la giustizia all'utilità, sia poi quest'utilità privata o pubblica. Il Governo in cui esso prevale, di qualunque forma egli sia, è smisuratamente dispotico. All'incontro, il diritto non dipende se non da quei fatti o da quelle circostanze esterne che lo costituiscono. Ma costituito che sia, ha un'intrinseca forza obbligatoria indipendente da tutte l'altre circostanze esteriori. L'inviolabilità del diritto è dunque uguale sempre:

Digitized by Google

1.° a qualunque soggetto esso appartenga, individuo o società, forte o debole, ecc.,

2.° qualunque sia il tempo trascorso dalla formazione del suo titolo, purchè questo titolo non sia stato tolto, obbliato o reso dubbioso,

3.° qualunque sieno le circostanze estranee che rendano utile o non utile il rispettarlo: e quindi il povero che soffre non ha diritto di togliere l'altrui salvo il caso d'estrema necessità,

4.° finalmente, qualunque sia il mezzo onde si creda poterlo impunemente violare, sia esso un modo diretto o indiretto, ecc..

Il caso dell'estrema necessità or ora accennato pare un'eccezione a siffatta inviolabilità dei diritti, sebbene non sia. Se si potesse provare che in quel punto vi avesse l'altrui diritto, l'uomo dovrebbe piuttosto perire che infrangerlo: ma ciò non è. L'uomo ha un essenziale e speciale diritto alla vita che niuno può ledere: dunque non si può esser cagione dell'altrui morte senza offendere l'altrui diritto, e perciò, in caso di estrema necessità, nessuno senza ingiuria può impedire altrui l'uso del pane di che non abbisogna egli stesso; e se il povero lo occupa, il ritoglierglielo pel semplice motivo della proprietà, oltre ad essere un grave mancamento ai doveri morali, un atto di proprietà affatto irragionevole (e quindi nullo per il proprietario ch'è intelligente e deve seguire le esigenze della ragione per avere un vero vincolo *morale* colle cose sue), verrebbe ad essere un'infrazione del preciso dovere giuridico, una lesione del diritto che ha l'altro alla vita ed al bisognevole per essa, e sarebbe un vero e proprio omicidio. È tanto chiaro che qui non vi ha già lesione eccezionale del diritto altrui, ma sibbene esercizio del proprio, che il detto povero non potrebbe privare l'altro proprietario di quel pane se anche quello fosse perciò in pericolo di vita, nel qual caso vi avrebbe vera lesione del suo diritto.

Digitized by Google

10. Posta adunque l'inviolabilità del diritto da una parte, e la violazione che ne avviene di fatto o ne può avvenire dall'altra, si domanda se l'uomo possa difendersi prima, affinchè una tale violazione non avvenga (*diritto di difesa*): e se, dato che sia avvenuta, debba esserne risarcito (*diritto di soddisfacimento*).

L'analisi del diritto di difesa ci porta a due questioni: α) Possiamo noi difendere colla forza i nostri diritti? β) Possiamo noi difenderli eziandio recando altrui danno, quando senza questo non si possano difendere?

Che noi possiamo difendere i nostri diritti colla forza ce lo dice il concetto stesso di diritto ch'è un'*attività*, come s'è spiegato, la quale tende ad espandersi fin dove il permette la legge morale, ed a repellere gli ostacoli che si oppongono a questa sua espansione (1). La legge morale riconosce nella personalità dell'uomo un soggetto legittimo ed inviolabile di diritti, che è quanto permettere ad essa persona l'impiego di tutte le sue forze nell'esercizio de' diritti che ha; ed essendo questa fornita di forze non meno fisiche che intellettuali è il medesimo che il permetterle la *coazione*, la quale altro non è se non l'uso e il mantenimento di tali diritti. La legge stessa, dunque, che giustifica, protegge ed informa il diritto, autorizza anche la sua difesa.

Il danno, poi, che per la necessità della difesa nostra ridonda all'ingiusto aggressore si giustifica colla legge della *giustizia penale* che vuol l'equilibrio tra l'ordine morale e l'ordine eudemonologico. L'aggressore è causa volontaria:

1.° del male morale ch'egli commette;

2.° se riesce, è causa volontaria anche del male fisico a cui soggiace l'aggredito innocente.

E a cagione dell'ingiusto operare dell'aggressore le cose sono a tale che un danno è inevitabile, e solo resta

(1) Il verbo latino *de-fendere*, come pure *cogere* da *co-agere*, significa appunto rimuovere, scacciare, ecc.: *defendere errores, hostes* ecc., *cogere navem* (detto del vento).

Digitized by Google

a decidersi se deve sottostarvi il reo o l'innocente; la giustizia vuole, pertanto, che vi soggiaccia il reo autore di tale collisione, il quale perciò a sè solo deve imputare tal danno. Questi principî si applicano, anzitutto, ai diritti personali che abbiamo rispetto alla verità, alla virtù ed alla conseguente felicità; e quindi gli attentati contro siffatti diritti e contro l'esercizio esterno di essi può essere rimosso anche colla forza. Diciamo attentati piuttostochè vere lesioni, per la ragione che nessun estraneo può penetrare nella persona e forzarla, godendo essa di una libertà innata anche fisicamente inviolabile. Ma noi abbiamo visto in quante maniere possa avvenire la lesione diretta e indiretta dei diritti personali e in questi casi la difesa è certamente legittima. Così si possono giustificare, fino ad un certo punto, le guerre di religione in quanto erano difensive della verità religiosa, non già in quanto si facessero per imporla: poichè la violenza è un mezzo tristissimo per la propagazione della legge evangelica dell'amore. Parimenti si può difendersi contro gli attentati di un turpe aggressore; poichè, sebbene la virtù non sia condizionata ad alcun fatto materiale quando non v'interviene il consenso personale dell'anima, tuttavia, per i limiti che abbiam visti inerenti alla libertà umana, un fatto materiale può sedurla e darle il tracollo in favor del bene soggettivo e sentito, privandola del bene morale. Perciò si ha il diritto di ripellere colui che volesse metterci in tale circostanza, anche colla sua morte. Questo può fare anche un padre a difesa de' propri figli; un amico a difesa dell'amico; e, anzi, chi lo facesse a difesa del prossimo compirebbe un atto illustre di umanità.

Si chiede ora se si possa, per necessità della propria difesa, recare un danno a un innocente.

Diversi sono i casi: — Anzitutto, è certo che per salvare me stesso da un danno che mi si minaccia o da persone o da cose, io posso far uso momentaneo della proprietà altrui anche se il padrone per malignità o mera

Digitized by Google

ostinazione vi si opponesse, quando il danno che gli arreco sia transitorio ed io possa poi risarcirlo. In questo caso io non tocco la *sostanza* o il *valore* del suo diritto, ma soltanto il *modo* o la *modalità* di esso, che non ha pregio intrinseco: e questo proviene dal diritto che ognuno ha di far uso innocuo della roba altrui. — Se poi si trattasse per me di pericolo della vita, allora è pur certo, per quel che s'è detto più sopra, che posso usare dell'altrui proprietà esterna, ancorchè non veda il modo di farne poscia risarcimento. — Ma nel caso che la mia vita fosse in pericolo inevitabile, posso salvarla col dar morte ad un innocente? Per rispondere bisogna distinguere: O la cagione del mio pericolo di morte è l'innocente stesso da cui, uccidendolo, mi libero; ovvero quell'innocente è verso me del tutto pacifico. Poniamo (primo esempio) ch'io sia investito da un pazzo furioso armato: se non ho altro mezzo per salvarmi posso benissimo *vim vi repellere* ed anche ucciderlo, perchè non sono obbligato, come osserva il Grozio, a patire ciò che colui mi vuol far patire. Così operando non son io la vera cagione della sua morte, ma egli stesso: io non fo che impedirgli l'entrata nella sfera de' miei diritti e se seguita da ciò la morte di lui, non è questa da me voluta nè intesa ma anzi deplorata, poichè io altro non voglio che salvar la mia vita. Invece (secondo esempio) se io fuggendo a cavallo dai sicarii che m'inseguono incontrassi su una stretta via donne e bambini, non potrei calpestarli per salvarmi, poichè il diritto stesso ch'essi avrebbero in questo caso di opporsi a questa mia violenza mostra ch'io non ho quello d'ucciderli.

In generale i limiti del diritto di difesa son tre e provengono:

1.° *Dai mezzi adoperati.* Essi debbono essere *onesti*, secondo il principio: *Non sunt facienda mala ut eveniant bona;* e strettamente *necessarii*, non più.

2.° *Dalle persone che attentano al diritto.* Gl'innocenti e i più o men rei debbono venir trattati ben diversamente.

Digitized by Google

3.° *Dalla quantità e qualità di diritto offeso.* Per poco non si deve recare molto danno.

Insomma, in questo bisogna guidarsi coi dettami di una equa e ragionevole moderazione, tenendosi nella pura e non colpevole difesa, o, come dicono i trattatisti, *cum moderamine inculpatae tutelae.* Ciò vale tanto per la difesa propria come per la difesa che s'intraprendesse in favore d'un innocente ingiustamente oppresso, per debito d'umanità.

11. Venendo al caso della violazione già avvenuta, allora nasce, come dicemmo, il *diritto di soddisfacimento.* Il diritto di soddisfacimento proviene da questo principio, che la lesione è un fatto naturale che non distrugge il vincolo morale — e quindi il diritto dev'essere reintegrato anche fisicamente.

Il soddisfacimento contro chi non ebbe colpa direttamente nella violazione (il proprietario di una bestia che danneggia, ecc.) proviene dal principio già accennato, che il danno deve soffrirlo inevitabilmente o l'uno o l'altro: — o il primo affatto innocente, che non possedendo la bestia e non godendone i vantaggi ne soffre solo i danni; o l'altro che, godendone i vantaggi, tenendola per questo e non custodendola sufficientemente, è di questi danni causa almeno indirettamente.

Perchè si abbia diritto al soddisfacimento occorre:

1.° Che il danno sofferto sia veramente di diritto nostro; l'attività spezzata contenga tutti gli elementi del diritto, senza che ce ne sia alcuno dubbio o, peggio, mancante.

2.° Che il fatto del danno sia esterno e provato.

3.° Che il danno sia stato arrecato ingiustamente.

Con siffatti dati il danno dev'essere risarcito in sè e nelle sue conseguenze: e può esserlo in questi varii modi:

1.° Se la cosa ingiustamente tolta sussiste ancora — *rendimento della cosa.*

Digitized by Google

2.° Se essa avrebbe prodotto frutti — *rendimento della cosa coi frutti.*

3.° Se essa, tolta, cagionò dei danni — *rendimento della cosa col compenso dei danni sofferti.*

4.° Se poi la cosa fu consumata — *risarcimento per compenso.*

5.° Se i danni sono indeterminati o recati a persone non più esistenti, devesi supplire con altre opere di beneficenza — *restituzione.*

6.° Se i danni sono morali, come si dice, per esempio afflizione, disonore,ecc. si esige *soddifazione corrispondente ai dispiaceri arrecati.* — Si noti, però, che, rispetto al vero bene morale, qual'è la virtù, c'è bensì il diritto di difesa, ma non quello di risarcimento, perchè la virtù interna non si perde se non per consenso, e *scienti et consentienti non fit injuria.*

Queste soddisfazioni nello stato civile moderno si ottengono dalla società, ma nello stato di pura natura si possono avere anche dall'individuo: però sempre limitate ai soli danni esterni e reali, perchè l'*ordine della mera giustizia penale,* che sancisce il diritto di difesa anche con danno altrui ed il soddisfacimento, soltanto in questo caso del danno reale è in balia dell'uomo e questi può applicarlo, ma negli altri fatti è un mondo interno, spirituale, metafisico, riservato a Dio scrutatore dei cuori: e così l'*ordine della mera vendetta. Mihi vindicta* (1). Ond'è che in tal caso le stesse ingiurie si possono solo prevenire e voler riparate qualora esse possano esser cagione di danno; *ingiurie dannose.* Il resto della *giustizia penale* è proprio della vendetta divina che difende (proibisce) il male e lo ripelle e di cui dice Dante:

O difesa di Dio perchè pur giaci!

(1) *Deut.* XXXII, 35.

Digitized by Google

12. Terminando di parlare dei doveri dell'uomo singolarmente preso, oltre i doveri giuridici negativi di cui finora abbiamo trattato esponendo la teoria del diritto naturale, aggiungiamo un brevissimo accenno ai *doveri positivi* che costituiscono la benevolenza o beneficenza. Essa è quella disposizione abituale dell'animo che ci inclina a procurare il bene dei nostri simili in quello che possiamo, a favorirli onorando in essi la natura umana. Questa benevolenza non dev'esser sterile, ma efficace, uscente ad atti esterni. Tali atti riguardano l'uomo sia nel corpo (la comune *carità* o *beneficenza*), sia nello spirito (*istruzione* dell'intelligenza — *educazione* della volontà, diretta in ultimo al bene morale scopo di tutto). Essa poi deve essere:

α) Disinteressata, oggettiva (che non abbia fini criminosi, specialmente).

β) Ordinata (prima la famiglia, gli amici, la patria, ecc.).

γ) Prudente e savia (quanto si può, seguire la legge dell'accumulamento dei beni, che governa il mondo). Questa beneficenza, esercitata, oltrecchè per impulso morale, anche per impulso religioso, diventa la *Carità cristiana*, che riesce come l'olio in mezzo ai tremendi ingranaggi della macchina sociale. Le classi agiate devono abbondare in carità: le povere non devono sdegnarla. La carità vera e dignitosa educa sia chi la fa come chi la riceve. È un atto che esalta in entrambi la bellezza della natura umana, nobilitata vieppiù dalla religione.

Digitized by Google

LEZIONE XVIII

Concetto di società.
Società del genere umano e società teocratica.

1. Società, suo concetto, suoi elementi. — 2. Si distingue dai concetti affini. — 3. Classificazione. — 4. Società naturale del genere umano. — 5. Società *di diritto* in contrapposto alla società *di fatto*. — 6. Società teocratica dell'ordine naturale, e dell'ordine soprannaturale: Chiesa, suoi doveri e diritti.

1. L'uomo si unisce alle *cose* pel vincolo di proprietà, ed alle *persone* pel vincolo sociale onde si pongono in essere nuovi diritti ed altri si modificano. Il concetto pieno di società ce la presenta come una ***unione di più volontà che consapevolmente e volontariamente cospirano in un sol bene o fine, mettendo, per conseguenza, insieme ciò che è necessario all'ottenimento del medesimo.*** Si richiedono dunque quattro elementi:

1.° Una cospirazione di più volontà (soggetto) in un sol fine (bene, oggetto)

2.° Una cognizione di questa cospirazione.

3.° Una volontaria adesione ad essa.

4.° La messa di qualche cosa in comune.

Che questi elementi siano tutti necessarî a costituire la società si rileva dalle seguenti considerazioni: Se lavorassero più dotti in diverse parti del mondo per venire a capo d'un trovato utile all'umanità, ma l'uno non sapesse dell'altro, le loro volontà cospirerebbero

Digitized by Google

bensì in uno stesso fine, ma non formerebbero tuttavia fra di loro società. Che se essi sapessero benissimo l'uno dell'altro, e gareggiassero eziandio tra sè, non vi sarebbe ancor per questo solo società, ma piuttosto disunione, perchè ciascuno tenderebbe a fare sua propria la scoperta, non renderla comune a tutti gli altri. Se, di più, queste dotte persone non pur sapessero di esser molte e cospiranti nel fine di riuscire a quel trovato: ma ciascuno godesse oltracciò d'avere in tale studio gli altri compagni, vi sarebbero la cospirazione della volontà, la cognizione di questa cospirazione, e la volontà di essa cospirazione plurale; e tuttavia non vi sarebbe ancor società perchè nulla vi sarebbe che fosse comune: cospirerebbero, ma non cospirerebbero *congiuntamente*.

Da ciò si rileva che vi hanno come due parti essenziali nella società, l'una invisibile, l'altra visibile, quasi come l'anima e il corpo, ossia *la cospirazione consapevole e voluta delle volontà al fine*, e *ciò che si mette in comune per conseguirlo: comunione* di volontà, e qualche cosa ch'esse conferiscono in *comune;* onde l'uso della parola *Comune* in antico a significare *società* in genere e nel medio evo in Italia la libera società dei cittadini.

Si vede pure che l'atto dello spirito con cui si forma il vincolo sociale non può appartenere alla *cognizione diretta*, ma sempre alla *riflessa;* involgendo esso la necessità di una cognizione di cognizione e di una volizione di volizione. La cognizione riflessa di cospirare insieme al fine unico si dice *coscienza sociale*.

2. Ora possiamo agevolmente distinguere il concetto di società dai concetti affini.

La società si differenzia dalla semplice *coesistenza* propria anche degli enti insensitivi, e dalla *convivenza* propria anche degli animali irragionevoli, perchè manca naturalmente la cospirazione consapevole e voluta delle volontà in un medesimo fine. Diversifica, invece, dalla *benevolenza* e dall'*amicizia* perchè qui non vi è niente

Digitized by Google

di messo in comune per conseguirlo. Infatti la benevolenza stà in una persona sola e non mette nulla in comune, eziandio che si supponga nell'altra il sentimento della riconoscenza. E nemmeno nel semplice concetto di *amicizia*, ch'è quello d'una benevolenza reciproca, si comprende quello di *società*, quantunque l'amicizia possa esser *causa di società;* perchè chi vuole altrui ogni bene naturalmente glielo procura anche colle cose sue proprie: di che accade che le cose degli amici si dicano comuni, *amicorum omnia communia* come dice Cicerone, ovvero come dicevano i pitagorici κοινὰ τὰ τῶν φίλων. Così nasce come effetto prossimo dell'amicizia la comunità dei beni e la società amicale quale è definita dall'eloquente romano: « Omnium divinarum humanarumque rerum, cum benevolentia et caritate, consensio. » (1) Sottilmente considerando rimane, tuttavia, distinta l'amicizia come causa di società dalla società stessa.

La società, infine, si distingue ancora da altri rapporti che possono avere gli uomini tra di loro, ad esempio dai rapporti giuridici di dominio e sudditanza che hanno a scopo il solo bene di un individuo, ecc.

3. Per classificare convenientemente la società bisogna esaminarne i fattori.

Così, se si pon mente al *numero delle volontà cospiranti*, si ha una variazione grandissima di società che possono constare di qualunque numero di persone, minimo due, massimo tutte. Veramente questa classificazione ha per base un'accidentalità, parlando in generale, piuttosto che qualche cosa toccante la natura intrinseca, e potrebbe rassomigliarsi all'antichissima classificazione degli animali tolta dal numero delle gambe: nondimeno, se il numero dalle persone componenti una società non ne determina la natura, può però la natura

(1) Cic., *De am.* c. 6.

Digitized by Google

della società determinare il numero delle persone, come per esempio nella società coniugale.

Se si riguarda il lume di cognizione con cui cospirano e il maggiore o minor grado di energia volitiva, possono distinguersi le varie società per la maggiore o minor perfezione loro in ciò che riguarda la *coscienza sociale* e l'interna *unione* con cui son vincolati i soci.

Finalmente, un'altra classificazione si ha dalla qualità della cosa che conferiscono in comune, e del fine che con ciò vogliono ottenere: classificazione più importante, perchè distingue veramente le società secondo la loro natura anzicchè secondo i loro accidenti. Non bisogna, però, confondere i mezzi, messi in comune, col fine. Sebbene le due cose si possano talora identificare, come accade nelle società di semplice godimento, tuttavia assai volte rimangono distinte, come accade nelle società tendenti all'acquisto de' beni che non si hanno, e che perciò non si possono mettere in comune. La diversità fra una cosa e l'altra stà in ciò che il fine dev'essere sempre un bene, e la cosa messa in comune può non esserlo, ma soltanto un mezzo per conseguire esso bene. Quindi si hanno tre grandi classi di società, *società di fruizione*, *società di azione* e *società miste* dell'una e dell'altra maniera. Il loro nome dice cosa sono, ma dobbiamo notare che alla fruizione hanno poi sempre da ridursi tutte le società, e precisamente alla fruizione individuale di ciascun membro. Il bene, poi, che hanno per iscopo tali società (sia che s'identifichi colla messa in comune, come nelle *società di fruizione;* sia che no, *società d'azione*) può appartenere alla classe dei beni assoluti o a quella dei relativi. I beni assoluti sono la verità, la giustizia, la felicità e quindi si hanno le società scientifiche, morali, religiose, ecc. I beni relativi o son di quelli che non cessano che colla vita, come accade nella società coniugale che ha per iscopo la comunione della vita stessa, e si hanno le società *vitalizie;* o cessano ma riproducendosi, come accade del bene che si propongono le società

Digitized by Google

commerciali e d'industria produttiva, e si hanno le società *indeterminatamente durevoli*, o cessano e si consumano senza più riprodursi, come nelle società di piacere, e si hanno le società *temporanee*.

4. Ora, posto tuttociò, è facile dimostrare come l'uomo sia sociale per natura, ed esista naturalmente costituito nell'ampia società del genere umano, anzi nella società di tutte le intelligenze, compreso Dio stesso. Cicerone l'aveva detto: « Sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos, ut inter omnes esset societas quædam » la quale poco più oltre chiama *societas infinita generis humani, quam conciliavit ipsa natura* (1). In effetto ogni uomo trae seco de' diritti personali identici per tutti, e aventi per oggetto tre beni identici, la *verità*, la *giustizia*, la *felicità*. Nè questi tre beni possono mai essere di ragione privata ed esclusiva, perchè non sono esauribili, nè circoscritti da tempo e da spazio. epperò sono d'indole essenzialmente *comune*. Anzi i detti beni intellettuali e morali, appunto perchè non soggetti alle leggi dello spazio e del tempo, godono di qualità di cui mancano altri che pur si dicono inesauribili. come ad esempio l'aria e la luce. Questi, infatti, possono esser diminuiti, come l'aria in una camera, la luce dall'interposizione di un'altra persona: inoltre son goduti da ogni individuo solo in parte, e la parte che gode egli non è l'identica che gode un altro. All'incontro la verità, la giustizia, la felicità son beni *imminuibili*, per qualsiasi godimento che altri ne abbia: *indivisibili*, in modo da essere goduti interi; *identici*, per tutti (2). Ad essi tende natural-

(1) *De amic.*, 5.

(2) Nel *Purgatorio* dantesco Guido del Duca, espiando il peccato d'invidia, deplora la gente umana che pone il cuore in ciò che vieta la compagnia, ne' beni terreni in cui la comunanza viene esclusa:

> O gente umana, perchè poni il core
> Là 'v'è mestier di consorto divieto? (XIV, 86-7)

E Virgilio spiega poi a Dante come, a differenza dei beni materiali,

Digitized by Google

mente ogni umana volontà, ogni umana persona, perchè essi appunto la costituiscono ed informano, e l'uomo è fatto per essi. Inoltre, gli uomini che aspirano a questi beni sanno di aver tutti questo fine e vogliono averlo tutti e arrivarvi tutti a forze congiunte. La verità unifica tutti gli uomini in un amore universale, perchè venendo l'amore dalla cognizione, e la natura umana che si ravvisa nel concetto essendo eguale per tutti gli uomini, collo stesso amore illuminato con cui l'uomo ama sè ama pure tutti gli altri come una cosa sola (1). La giustizia ha il medesimo effetto, riguardata come adempimento dei doveri negativi e positivi, perchè tende ad aiutare tutto il genere umano affinch'esso giunga al totale possesso del bene morale; e certo non sarebbe virtuoso o giusto colui che volesse rapire la virtù a sè solo e non si rallegrasse che anche gli altri l'avessero. La felicità tien dietro, infine, alla verità ed alla virtù (2).

---

i beni spirituali tanto più crescono quanto più vi son persone a goderne: e in cielo quanto maggiore è il numero dei beati tanto più gode ciascuno di essi, com'è dottrina pur di S. Agostino (*De Civ. D.*, XV, 15):

Perchè s'appuntan li vostri disiri
Dove per compagnia parte si scema,
Invidia muove il mantaco ai sospiri.

Ma se l'amor della spera suprema
Torcesse in suso il desiderio vostro,
Non vi sarebbe al petto quella tema:

Chè per quanti si dice più lì *nostro*,
Tanto possiede più di ben ciascuno,
E più di caritate arde in quel chiostro. (XV, 49-57).

(1) Archita di Taranto, secondo scrive Cicerone, diceva: « Se taluno, solo, fosse salito in cielo e di là avesse veduta la natura del mondo e la bellezza delle stelle, gli sarebbe quella maraviglia insoave, la qual pure gli si farebbe soavissima se avesse a cui raccontarla » (*De Amic.*, 23). Lo stesso ripete Seneca: « Si cum hac exceptione detur sapientia ut illam inclusam teneam, nec enuntiem, rejiciam. » (*Ep.* VI).

(2) Il *modo* reale di godere il bene è tuttavia incomunicabile, com'è incomunicabile il sentimento e la realtà sperimentata nel sentimento. Forse così si può interpretare l'Apocalisse ove parlando dei celesti dice che hanno una *manna nascosa*, una pietruzza bianca con su scritto *un nome nuovo che niun altro conosce* (*Apoc.*, II).

Digitized by Google

5. Ecco tutti gli elementi per costituire una società fra gli uomini, la quale ha luogo pel solo fatto della coesistenza loro sulla terra. È però da avvertire che essa esiste e non può mai venir meno come *società di diritto;* non negandosi che possa, se non mancare, almeno essere assai alterata la corrispondente ed esterna *società di fatto.* A quella guisa che, se la società domestica è straziata da intestina discordia, o la guerra civile s'accende fra i cittadini, tale disunione, tale cozzare de' soci immemori delle sociali obbligazioni non distrugge il diritto che permane immutabile; così del pari si deve concepire fra gli uomini una società naturale, ancorchè gli obblighi ch'essa impone restino spesso, per l'umana perversità, inadempiti. Diceva quindi Sant'Agostino: *Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura* (1). La società del genere umano, pertanto, esiste: essa è imperfetta, incoata, rudimentale, ma è il fondamento di tutte le altre. I suoi caratteri sono l'*unità* (dal fine), l'*universalità* (dai membri), la *giustizia* (di nuovo dal fine).

6. Secondo lo stesso Cicerone, poi, questa società si estende anche a Dio, perchè il lume di ragione, che informa tutte le persone e tutte le intelligenze, è divino ed *un'appartenenza di Dio.* Questa sarebbe la *società teocratica* (o *religiosa*) dell'ordine naturale. « E che v'ha mai, non dirò nell'uomo, ma in tutto il cielo e la terra, che sia più DIVINO della ragione? La quale resa adulta e perfetta giustamente si noma sapienza. Poichè, dunque, non v'ha cosa migliore della ragione e questa trovasi nell'uomo e in Dio, *ha l'uomo con Dio una prima società di ragione* » (2).

---

(1) *De Civit. D.*, XII, 27.

(2) « Solum est enim (*l'uomo*) ex animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, quom cetera sint omnia expertia. *Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra ratione divinius?* Quae quom adolevit atque perfecta est nominatur rite sapien-

Digitized by Google

Ma essa, come pure la società del genere umano, è imperfetta, e venne tanto più deteriorata per la libera colpa dell'uomo. Iddio nella sua bontà e Provvidenza gli venne in soccorso rivelandogli manifestamente il fine a cui tendere e promettendo i mezzi necessarî al suo conseguimento; promessa che adempì colla *Redenzione.* La natura umana fu congiunta colla divina in una sola persona, in *Cristo;* e *Cristo* fu il grande strumento della ristaurazione dell'umana natura, incorporando alla sua umanità (e quindi facendo più intensamente partecipare alla sua divinità) altri uomini, elevati così all'ordine soprannaturale e congiunti in società teocratica compiuta, la Chiesa. La detta Chiesa è dunque: *La società teocratica soprannaturale istituita da Cristo.* I mezzi per entrarvi e cooperarvi all'ottenimento del fine sono i *sacramenti,* specie il *battesimo,* per cui si viene incorporati a Cristo.

I caratteri della Chiesa devono pertanto comprendere quelli della società del genere umano e sono: *unità,* com'è uno il Cristo che ne è il capo, ed uno il fine supremo; *giustizia,* perchè giusto e santo il fine, giusti e santi i mezzi; *universalità,* perchè è ordinata ad abbracciare tutti gli uomini; *apostolicità,* perchè si fonda sugli *Apostoli* a' quali Gesù Cristo comunicò direttamente le sue dottrine: in breve, come dice il Simbolo di Nicea:

UNAM, SANCTAM, CATHOLICAM *et* APOSTOLICAM *Ecclesiam.*

La Chiesa ha dei *doveri* e dei *diritti:*

---

tia. Est igitur, quoniam nihil est ratione melius eaque est et in homine et in Deo, prima homini cum Deo rationis societas; inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio et communis est; quae quom sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est; quibus autem haec sunt inter eos communia, ei civitatis eiusdem habendi sunt; si vero iisdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis; parent autem huic caelesti discriptioni mentique divinae et praepotenti Deo; ut iam universus hic mundus una civitas sit communis deorum atque hominum existimanda. » (*De leg.*, I, 7).

Digitized by Google

Doveri

- *Di accettare* chiunque abbia le dovute disposizioni (essendo *universale*).
- *D'istruire* i fedeli suoi membri quanto al fine e quanto ai mezzi.
- *Di educarli* massime coll'efficacia dei Sacramenti.

Diritti

- *Di esistenza*, essendo società lecita, utile, e perfezione di quella naturale.
- *Di esser riconosciuta* dagli uomini nelle sue attribuzioni.
- *Di propagazione* perchè scuola di verità, giustizia e felicità, sicchè tutti gli uomini vi hanno diritto.
- *Di libertà*, per ottenere il suo scopo.
- *Di possedere*, per poter sussistere, propagarsi, ecc. (ma però a *titolo comune*).

Digitized by Google

LEZIONE XIX

Società domestica. Matrimonio.

1. Società coniugale: concetto e definizione del matrimonio. — 2. *Somma pienezza della congiunzione* — 3. Altre qualità del matrimonio: *indissolubilità; unicità del coniuge; comunanza dei beni.* — 4. Il matrimonio è un contratto: pei cristiani è insieme un sacramento. — 5. Impedimenti proibenti e dirimenti. — 6. Cognazione. — 7 Altri impedimenti. — 8 Doveri e diritti dei coniugi. — 9 Società parentale: doveri e diritti.

1. Come la più ampia e più rudimentale società fra gli uomini è quella che abbiam detto del genere umano, così la più ristretta e più completa è, nella condizione nostra terrena, la *società coniugale,* che, per la naturale disposizione dei diversi sessi, congiunge due persone in una stessa vita, in una sola natura.

Dovendo pertanto noi, per necessità della trattazione, discorrere di questa società coniugale, ci bisogna anzitutto notare che qui, come sempre, il *fatto* s'innalza a *diritto* solo quando la legge morale lo protegge e suggella facendo sorgere negli altri, il corrispondente dovere giuridico; onde avviene che l'unione sessuale è veramente società coniugale, o, come suol dirsi, *matrimonio,* allorchè si conforma alla legge morale diventando così unione onesta e giuridica; mentre sarebbe cosa turpe farla consistere nell'atto puramente fisico ed animale. Perciò la giurisprudenza romana definì per bocca di Modestino il matrimonio: « Conjunctio maris et fœminæ, consortium omnis vitæ, divini et humani juris communi

Digitized by Google

catio » (1); e noi lo definiamo in questo modo: « *Congiunzione pienissima tra due individue persone umane di diverso sesso, fatta secondo l'ordine di ragione e nel modo conveniente.* » Nella qual definizione le parole *congiunzione tra due persone umane* designano il genere supremo, ossia il concetto di società, poichè il matrimonio appartiene al genere *società* che è di persona a persona (in questo caso necessariamente individue, non collettive); le altre accennano alla differenza specifica. Il fine, poi, di tale società è doppio: l'essenziale ed intrinseco ch'è la congiunzione medesima, e il massimo fra gli estrinseci ch'è la procreazione della prole derivante appunto da cotesta congiunzione. A questi due se ne possono aggiungere altri estrinseci ed accessorî, quali il mutuo aiuto, il rimedio alla concupiscenza, ecc. Come si vede, non poniamo però qual fine principale la generazione, che è piuttosto un effetto del fine principale, perchè se questa fosse tal quale suol dirsi per lo più, ne verrebbe che moltissimi matrimonî non sarebbero validi per mancanza di essa, anzi sempre dovrebbero farsi i matrimoni sotto condizione, perchè la generazione è un fatto che non dipende dall'umana volontà. — Dalla definizione data discendono le qualità di cui la società coniugale è fornita, le le quali esporremo qui a sua giustificazione e dilucidazione, spogliando la cosa dalle imperfezioni accessorie che subisce nella pratica: memori della profonda osservazione di Platone, ripetuta poi da Aristotele e da tanti altri, che a conoscere l'intima natura delle cose convien sempre considerarle prive di tutti i loro difetti accidentali.

2. La prima e precipua qualità che ha la società coniugale è *la somma pienezza della congiunzione.* Essa risulta dall'unione delle due persone umane che la rassomiglia ad ogni altra società fra uomini; e dall'unione

(1) *Dig.*, L. XXIII, tit. II, 1.

Digitized by Google

eziandio della vita corporea posseduta quale proprietà naturale da queste persone di diverso sesso, ch'è la caratteristica di detta società. Quest'ultima unione è dalla natura stessa ordinata ad essere un atto sommamente vitale e misteriosamente diffonditore di vita; a cui concorre tutto il sistema nervoso scosso dall'anima, quasi una fusione delle due vite a formarne una nuova (1).

L'unione delle persone, invece, non porta unificazione: perchè esse non possono non rimanere distinte (2). Vi è bensì anche in questo caso una cotale comunicazione *personale* in quanto che l'uno dei coniugi gode della personalità stessa dell'altro, s'inoggettiva in esso e quasi non intende nè vuole che per esso: ma questa specie di trasfusione delle persone non le confonde insieme, nè toglie il loro essere proprio ed inalienabile. Contuttociò l'unione delle persone è strettissima perchè contiene tutto l'affetto, tutto l'amore, tutta la benevolenza, nel grado maggiore e più pieno che dar si possa tra persone umane di qualunque sesso siano; ed in ciò conviene coll'idea della perfetta amicizia.

Si faccia però un'osservazione di grande rilievo. Attesa la supremazia che nell'uomo ha e deve avere la persona umana sulla rimanente natura, viene di conseguenza che mentre è onesta, lecita, spesso virtuosa anche fuori del matrimonio l'unione delle persone senza l'unione naturale dei sessi: riuscirebbe invece nefaria e bestiale detta unione senza quella delle persone piena e perfetta, che sola può coonestarla e sola si ha nel matrimonio. In questo caso non sarebbe più la persona intelligente che colla retta ragione domina e guida tutta la rimanente natura, ma gli istinti più bassi di questa ne

---

(1) Secondo il Rosmini il contatto che ci dà un corpo animato è specificamente diverso da quello di un corpo inanimato, sicchè pare che nel bacio si uniscano le anime (Rosm., *Psic.*, n. 992) e tanto più nell'unione sessuale (*Filos. del Dir.*, vol. II, n. 1055-9)

(2) « Erunt *duo* in carne *una*. » *Gen.*, II, 24. *Matth.*, XIX, 5.

Digitized by Google

usurperebbero il posto e si avrebbe l'uomo degradato al livello de' bruti (1).

3. Altra qualità, che deriva dalla *pienezza* dell'unione coniugale, è la sua *indissolubilità:* la quale, rispetto al diritto naturale, ha il suo fondamento nel concetto stesso di matrimonio. Esso è un'unione pienissima naturale che esige, per essere coonestata, un'unione pienissima personale. Ma se fosse di sua natura solubile, quest'unione non sarebbe pienissima quanto può essere. Dunque il matrimonio è per sua natura indissolubile. Da questa evidente ragione vien condannato il *concubinato* e il *divorzio.*

Il concubinato è un'unione temporanea fuori della pienezza coniugale, la quale, non ricevendo da essa la dignità dovuta alle azioni delle creature ragionevoli, viene ad essere cosa turpe e contraria alle leggi di natura.

Il divorzio, poi, è la soluzione di un matrimonio per contrarne un altro. È chiaro che una volta ammesso il divorzio, il matrimonio si distrugge nel suo concetto, e in pratica diventa un fatto riprovevole e irrazionale: poichè coloro che intendono potersi disunire, poter quandochessia revocare la loro unione, non sono mai uniti pienamente e con quella somma congiunzione che

(1) Se si riguarda, inoltre, il più importante tra i fini estrinseci, ch'è la procreazione della prole, si scorge di leggieri com'esso venga disordinatamente frustrato fuori del matrimonio. Giacchè tale procreazione o non è possibile o non è accompagnata da ciò che la volge a conservazione e perfezionamento della specie, cioè dall'educazione fisica e morale della medesima prole. Infatti, questa educazione non si può avere quando si tratta di relazioni passeggiere e libere, che il capriccio può rompere ad ogni istante, che nessuna legge vigila o riconosce, in cui le discordie e le colpe si moltiplicano continuamente, e infine che non riveste nessun carattere di dignità morale, fondamento unico di ogni vera educazione. Ciò dimostra che fuori del matrimonio l'esercizio della facoltà generativa è rivolto contro il suo fine principale inteso dalla natura, turba l'ordine dell'essere, è profondamente immorale.

Digitized by Google

è richiesta dal concetto della società coniugale. Questo illegittimo abuso che molti vorrebbero introdurre nella civiltà moderna facendolo sanzionare dallo Stato, sarebbe la rovina morale e materiale della famiglia e quindi della stessa società civile che, come vedremo, nella famiglia ha le sue basi. Del resto è da avvertirsi che, qualora pure, per volere o di maggioranze rilassate o di minoranze audaci, si venisse a falsare il concetto legale del matrimonio e ad abbassare il livello morale fino all'erroneo concetto che ne hanno costoro in teoria e tanti, purtroppo, in pratica; sicchè venisse civilmente legittimato il divorzio: resterebbe questo bensì permesso come un minor male dalla legge civile che per questo motivo è costretta permettere cose anche peggiori, ma l'obbligo morale e giuridico dei coniugi di non disciogliere giammai, vita durante, la loro unione nè di potersene mai considerare intieramente liberati, rimane in tutta la sua forza. I doveri e i diritti, che sono in dominio della legge morale, traggono la loro efficacia da questa, anche senza la sanzione che la legge civile per le circostanze non potesse dare (1).

(1) Il Vangelo, forse in questo senso, dice accordata la permissione del divorzio agli ebrei *ad duritiem cordis* (σκληροκαρδία). Del resto l'indissolubilità era già accennata nell'antico Testamento, essendovi accennato il concetto dell'unione pienissima nelle parole di Adamo: « *Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea.* Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae, *et erunt duo in carne una* » (*Gen.* II).

« Un matrimonio che può essere disciolto, scrive l'Hume, non può contribuire alla felicità della famiglia, nè alla purezza dei costumi, più di un concubinaggio abituale » E il Bentham: « Il matrimonio perpetuo è il più naturale, il più consono ai bisogni ed alle condizioni della famiglia, il più favorevole agli uomini individui » (Cfr. ARTURI-STERNI, *Il divorzio*, confutazione del libro: La questione del Divorzio di A. Dumas, Trieste, 1884. — L. M. BILLIA, *Difendiamo la famiglia*, saggio contro il divorzio e specialmente contro la proposta di introdurlo in Italia — Torino-Firenze, 1893).

Vi sono dei casi in cui l'indissolubilità del matrimonio è dolorosa: ma la legge morale non cessa d'esser obbligatoria quando urta con la legge del piacere, dell'interesse, dell'utile. Se un fatto fisico impedisce una

Digitized by Google

Terza proprietà della società coniugale è l'*unicità del coniuge:* vale a dire, il matrimonio dev'essere tra uno ed una. Questo si ricava anzitutto dalla nozione stessa del matrimonio e della sua pienezza, poichè non sarebbe piena l'unione matrimoniale se l'una persona non desse tutta se stessa ed esclusivamente all'altra senza dividersi in più. Il *risentimento giuridico* che nasce dalla violazione o dal timore della violazione, per parte di un coniuge, di questo esclusivo possesso, produce il fenomeno della cosidetta *gelosia,* fenomeno naturale che dimostra la natura umana esser così fatta che, ove non sia depravata, esige l'unicità dei coniugi. Inoltre, questa unicità è richiesta eziandio dalla fede scambievole che si giurano i coniugi nell'atto di contrarre il matrimonio.

Da questa proprietà vengono condannati i costumi contrari della *poligamia* simultanea. Essa è, così come dice la parola stessa, la molteplicità simultanea delle nozze, e si distingue in *poliandria* se questa molteplicità è di uomini e *poliginia* se di donne. Comunemente per poligamia s'intende quest'ultima sua maniera, poichè la prima è cosa tanto opposta alla natura, alla generazione stessa, agli altri fini del matrimonio ed all'alterezza propria dell'uomo che, salvo rare eccezioni, non ebbe luogo nei costumi dei popoli anche barbari (1). La poli-

individuo il matrimonio, ognuno, per quanto compianga, si arresta davanti alla necessità delle cose: similmente dobbiamo arrestarci quando il matrimonio è impedito da un fatto morale, qual è il fatto di un coniugio precedente, posto dall'individuo stesso e, poco o molto, sempre imputabile a lui. La legge fisica ha per sè la necessità fisica: la legge morale, che impera all'uomo coll'autorità divina del lume di ragione, ha per sè la necessità morale a cui deve piegarsi la nostra volontà.

(1) I Koulous (Tibetani) studiati dal sig. Ujfalvy nel suo ultimo viaggio all'Himalaja hanno la poliandria che, secondo Olivier de Besuregard, è dovuta al buddismo. Una donna ha quattro o anche sei mariti, generalmente fratelli. È scelta dal maggiore e i figli loro appartengono secondo l'ordine di nascita, il primo al maggiore, ecc. Presso i Todas in Oceania alle isole Marchesi vi è la poliandria mista alla poliginia, poichè i fratelli da una parte e le sorelle dall'altra hanno in comune mariti e mogli. Così pure essa è in uso nel Malabar e presso i Cingalesi dei

Digitized by Google

gamia nel comune significato non fu creduta da molti contraria alla legge naturale, ma le considerazioni che abbiamo esposte sono sufficienti a dimostrarla tale. Vero è che l'uomo, più forte, crede (specialmente nelle società ove il sentimento della forza prevale al sentimento morale) di aver diritto a più mogli per la propria superiorità, negando alla donna quello di aver più mariti. Ma se l'uomo è superiore di forza, non acquista perciò il diritto di essere disordinato, e nell'ordine morale l'uomo e la donna son due esseri *uguali*. Plauto nel *Mercante* bene argomenta che una dev'esser la moglie per la ragione appunto che uno deve essere il marito (1).

Si noti però che a bella posta fu detta riprovevole la poligamia simultanea, perchè non è a dirsi lo stesso della poligamia successiva, vale a dire delle seconde (delle terze, ecc.) nozze, contratte per la morte di un coniuge. Colla morte, per quel che abbiam visto al principio di questa lezione, si scioglie il vincolo della società coniugale; quindi si può passare a formarne un altro. Cionondimeno una delicatezza nobile di sentimento le vorrebbe evitate per l'affetto delle persone che dura tuttavia oltre la tomba: cosicchè le leggi romane avevano posto certe pene ad esse, ed anche nel cristianesimo, benchè non proibite, non vanno esenti da certa taccia e penalità. Infatti i bigami in questo senso sono irregolari per l'ordinazione sacerdotale, ed alle seconde

---

Ceylan. La poliandria sembra esser stata praticata anche nell'antica Europa. Legnean cita dei testi che la stabiliscono al sud della Scizia (attuale Russia) e presso i Liburni (vicini agl'Istriani nel litorale adriatico) e nelle tribù della Bretagna (attuale Inghilterra). Secondo Erodoto per questo le dette popolazioni si consideravano come fratelli e cugini. Infine, per la poliandria si possono pur ricordare le classiche Amazzoni.

1) Nam uxor contenta est, quae bona est, uno viro;
Qui minus vir una uxore contentus sit?
Att. IV, VI, 8.

È noto, tuttavia, come ai tempi della corruzione imperiale il divorzio e la conseguente poligamia giunsero a tal segno che le donne contavano gli anni dal numero dei mariti e si segnavano a dito, quasi per dispregio, le *univire*.

Digitized by Google

nozze della donna la Chiesa non aggiunge la sua benedizione, benchè ne celebri il matrimonio (1).

L'ultima qualità che adorna la società coniugale, discendendo dalla sua pienezza, è la *comunanza dei beni.* Questa è voluta dal diritto naturale che riguarda il matrimonio in tutta la sua perfezione; ma in pratica si suol fare anche diversamente e separare, sia per i figli, sia per altro motivo. Questo è difetto accidentale, non sostanziale, perchè riguarda i beni esteriori. Tale difetto ha luogo in quelle forme di matrimonio che hanno luogo principalmente in Germania dette *ad morganaticam* ovvero *ad morgengabam* (da *Morgen Gabe;* in Francia detti anche matrimoni *de la main gauche* o *secondo la legge salica*), nelle quali un uomo d'illustre casato sposa una donna d'inferiore stirpe a patto che i figli avuti da essa, benchè legittimi, non acquistino la condizione e l'eredità paterna, ma rimangano in condizione inferiore. Il qual difetto non è, come dicevamo sostanziale: tuttavia il vero ideale del matrimonio vuole la comunanza della proprietà e della condizione, simboleggiata nella comunanza del nome, secondo la formula giurata dalla sposa romana: *Ubi tu Caius, ego Caia.*

4. Nel definire il matrimonio abbiam detto ch'esso dev'esser fatto *secondo l'ordine di ragione e nel modo conveniente.* Adesso dobbiamo stabilire che questo modo conveniente è, e non può essere altro, un *contratto.*

Dal concetto di *piena unione* che fu sviluppato si ricava che un contratto è necessario a porre in essere la

(1) Il fondatore del positivismo Augusto Comte indica assai bene la ragione intrinseca dell'indissolubilità di cui abbiamo parlato: « Aucune intimité ne peut être profonde sans concentration et sans perpétuité ; car *la seule idée du changement, y provoque* » (*Discours sur l'ensemble du Positivisme*, 4ª partie). E va tanto in là che vuol persino la vedovanza perpetua, *le veuvage éternel*, perchè il cuore datosi una volta non deve più riprendersi. — Lo Spencer dimostra, ne' *Principi di Sociologia*, come la forma monogama del matrimonio è l'ultima di una lunga evoluzione, che continuerà nell'avvenire sopprimendo l'adulterio ed il mercantilismo, innalzando sempre più i sentimenti elevati sconosciuti agli uomini primitivi (Cfr. Fogazzaro, *Discorsi*, Milano, Cogliati, 1898, p. 16-7).

Digitized by Google

società coniugale. Perocchè se l'unione è piena, ella deve risultare da tutti i vincoli naturali che si possono stringere tra i due individui, i quali vincoli hanno un ordine gerarchico rispondente a quello delle facoltà di cui sono altrettanti atti, sicchè un vincolo più elevato abbraccia e comprende sotto di sè altri vincoli minori. Ora il vincolo più elevato che stringer si possa tra esseri ragionevoli è quello che essi formano colle loro proprie volontà personali, poichè la volontà personale è la facoltà più alta tra le facoltà umane, e quella che ha virtù e ragione di muovere tutte le altre. Adunque il primo vincolo che mette in essere ed abbraccia tutti gli altri nell' unione coniugale è necessariamente quello della volontà: è quindi il mutuo volere, il libero consenso delle parti, quell' atto che così le associa. Il solo lume naturale l'aveva insegnato a' romani legislatori, i quali seppero dire assai chiaramente per bocca d' Ulpiano che *Nuptias non concubitus sed consensus facit* (1). E qui si trova la ragione perchè l'unione coniugale piglia il nome di *società.* È società perchè ella viene stretta col consenso delle parti, con un contratto o patto sociale.

A siffatto contratto, pertanto, si dovranno applicare le norme da noi esposte in addietro, e specialmente dovrà avverarsi che il consenso a ciò richiesto sia mutuo, interiore, libero e sufficientemente manifestato, altrimenti sarebbe nullo.

Che se si vuol penetrare ancor più la natura di esso contratto, diremo ch'è *contratto promissorio,* consistendo nella mutua obbligazione che i coniugi contraggono di porre in opera l'unione pienissima che ne è l' oggetto, liberi di esigerne come e quando vogliono di comune accordo l'adempimento; dal che si vede altro essere il matrimonio, altro l'uso di esso, e perciò l'unione sessuale non richiedersi in atto ma solo in potenza, vale a dire essere necessaria di *diritto,* non di *fatto.* Oltre a questo,

(1) *Digest.,* lib. I, tit. XVII, 30.

Digitized by Google

il contratto coniugale è libero, ossia arbitrario, quanto allo stringersi o no, poichè l'individuo non ha per natura alcun dovere giuridico di entrare in tale società e con tale persona, anzi può astenersene affatto quando un alto motivo a ciò lo spinga: tuttavia non è libero, ma comandato rispetto al genere umano che non può propagarsi se non pel matrimonio. Nemmeno è arbitrario il contratto matrimoniale quanto al suo oggetto, ossia la *piena unione* da noi descritta, nè può essere una unione diversa da questa per la necessità morale che abbiam detto esservi di coonestare coll'unione personale l'unione naturale.

Ma la qualità più nobile di cui si riveste il contratto in discorso è quella di essere nello stesso tempo, per i cristiani, un *sacramento*. Invero, se il matrimonio dev'essere un'unione piena ed avere sua sede massimamente nelle *persone*, essendo queste consacrate a Dio pel battesimo ed innalzate all'ordine soprannaturale, debbono esse unirsi anche soprannaturalmente, e questa unione venir sancita e benedetta da Dio capo della società teocratica ossia dalla Chiesa di Cristo a nome suo. Il fare altrimenti è un disordinare l'uomo, spezzandolo in due parti e sovrapponendo l'inferiore alla superiore: il che è tanto disdicevole alla legge morale quanto la congiunzione animale separata dalla personale e sovrapposta ad essa. Quindi segue che il matrimonio puramente civile per i cristiani non è valido, è convivenza concubinaria: ci vuole anche l'ecclesiastico che, secondo il rito, si fa in presenza del parroco. Il matrimonio civile è un'utile e doverosa sanzione sociale che tutela la formazione della famiglia da cui tutto il benessere della società dipende: ma il vero matrimonio, intrinsecamente riguardando, è il religioso a cui è posta la sanzione da Dio. La sanzione divina rende quest'atto più riveribile, più stretto ed indissolubile, cadendo qui il detto del Vangelo *Quod Deus conjunxit homo non separet*, e conferisce aiuti nuovi per la nuova vita che s'incomincia. Il

Digitized by Google

matrimonio sancito da Dio si dice *rato*, o, come sarebbe a dire, *ratificato*.

5. Considerata attentamente la natura del matrimonio, si riconosce di leggieri potervi avere degl' impedimenti affinch'esso si possa contrarre lecitamente e validamente: impedimenti fissati, determinati, stabiliti dalla società teocratica e dalla società civile, che si riservano, in determinati casi e dentro certi limiti, la facoltà di dispensarne.

Gli impedimenti che rendono illecito quest'atto senza però invalidarlo si dicono *proibenti;* e quelli che, oltre renderlo illecito, lo annullano eziandio, *dirimenti*.

I primi possono essere, per parte della società teocratica, o un divieto (1), o un tempo sacro in cui son proibite nozze solenni, o gli sponsali già fatti con un'altra persona, o un voto semplice di astenersi dal matrimonio. Si contengono nei seguenti versetti:

Ecclesiæ vetitum, tempus, sponsalia, votum,
Impediunt fieri, permittunt facta teneri.

Chi non ne tien conto, quantunque il suo matrimonio sia valido, si copre, davanti a detta società di grave colpa che viene anche punita con pene religiose. Può dispensare da tutti l'autorità ecclesiastica, eccetto dall'impedimento degli *sponsali*. Per la società civile sono impedimenti proibenti l'omissione delle due pubblicazioni (*Codice civile*, art. 70 e segg.), la quale omissione è punita con multa (art. 123); l'opposizione dei parenti, tutori, ecc., per qualche causa ammessa dalla legge, ancorchè i coniugi abbian l'età maggiore (art. 82); lo stato di vedovanza da parte della donna sino a trascorsi dieci mesi dopo che

(1) Questo divieto può esser *generale*, a cui si va contro mancando alle prescrizioni, ad esempio omettendo senza ragione le pubblicazioni, o celebrando senza permesso un matrimonio *misto* (tra cattolici e cristiani di altre confessioni); può essere *speciale*, come quando la Chiesa vieta per sospetto di impedimenti dirimenti, o per timore di qualche gran male, risse, liti, ecc.

Digitized by Google

il primo matrimonio s'è sciolto o anche fu annullato (art. 57 — per la penalità v. art. 128). Il Re o le autorità a ciò delegate possono per gravi motivi dispensare da una pubblicazione e per gravissimi anche da entrambe (art. 78).

Quanto agl'impedimenti dirimenti, molto più gravi ed importanti, essi si desumono o dall'oggetto del contratto matrimoniale ch'è la congiunzione pienissima, o dalle condizioni del contratto stesso, o infine dal sacramento.

Dall'oggetto del matrimonio, ch'è la piena congiunzione coniugale, si hanno gl'impedimenti dell'*impotenza*, dell'*età*, della *cognazione* (e *affinità*).

È chiaro che quando vi fosse impotenza fisica a compiere detta congiunzione, e fosse questa un'impotenza perpetua antecedente al matrimonio, esso non può contrarsi, e contratto che sia riesce nullo si religiosamente che civilmente: poichè, quantunque, come abbiam detto, l'uso del matrimonio, non sia da confondersi col matrimonio stesso, tuttavia almeno la potenza di usarlo ci vuole, se no la promessa non è seria.

L'impotenza alla generazione, però, non è la stessa cosa che l'impotenza alla congiunzione. La nullità del matrimonio che reca con sè quest'ultima è additata nel nostro *Codice* dall'art. 107. Essa è di diritto naturale e non vi può essere dispensa nè per parte della Chiesa nè per parte dello Stato.

Per questo stesso motivo si esige una certa età (richiesta anche dalla cognizione e riflessione in un contratto di tanta importanza) e questa vien fissata dalle leggi ecclesiastiche in quattordici anni per l'uomo e dodici per la donna (nei casi individuali si ammette la precocità anche senza dispensa) e dalle leggi civili in diciotto anni per l'uomo e quindici per la donna (art. 55): altrimenti il matrimonio si può impugnare di nullità, eccetto nei casi previsti dall'art. 110. Tuttavia il Re può dispensare da quest'impedimento fino al limite suddetto delle leggi ecclesiastiche (art. 68).

Digitized by Google

6. La cognazione, poi, è di tre sorta, o naturale, o legale, o spirituale.

La cognazione naturale (o *parentado*) può essere o in linea retta od in linea trasversale. Parlando della cognazione naturale in linea retta, è giudizio del genere umano ripugnare il matrimonio tra discendenti ed ascendenti. La ragione è che non si può dare fra essi quella piena unione in cui l'essenza del matrimonio consiste. Lasciamo stare se vi abbia nella medesima natura animale qualche legge occulta la quale vi si opponga fino a un certo grado e con certe limitazioni, come ebbe sospettato il Rosmini e come credettero molti naturalisti, specie antichi (1); lasciamo pur stare la ripugnanza che prova l' istinto morale umano a ciò, il quale diede tanto argomento di dramma alla tragedia greca e fece dire al tragico latino:

> Nullum crimen hoc majus potest
> Natura ferre (2).

Ma è manifesto che, essendo il figlio l'ultimo termine dell'atto generativo, quasi il suo sfogo e il suo riposo, è contro natura che là appunto cominci quest'atto ove essa lo fa terminare; e che l'amore castissimo, dignitoso, tranquillo dei genitori pel figlio si converta in amore coniugale e sessuale. Qui è la ragione intrinseca dell'impedimento. Che se si parla della cognazione naturale in via trasversale, come quella tra fratelli e sorelle,

---

(1) Rosm., *Filos. del Dir.*, vol. II, n. 1121 — Seneca nell'*Ippolito* (Atto III, V. 914-5) introduce Fedra a dire:

> Feræ quoque ipsæ Veneris evitant nefas
> Generisque leges inscius servat pudor

Tuttavia osserva il Mantegazza: « Degli amori degli animali selvaggi sappiamo troppo poco, per poter dire se la consanguineità sia un elemento di antipatia. Quanto agli animali domestici, essi si accoppiano più spesso secondo il nostro gusto che secondo i loro amori, e d'altronde il ricco cibo e la troppo lunga castità li rendono spesso disposti agli amori più mostruosi, sia all'incesto, come ad incrociamenti ibridi. » (P. Mantegazza, *Igiene dell'amore*, Milano, Brigola, 1879, p. 214)

(2) *Edipo*, v. 272. — Rosm., *ibid.*, n. 1125.

Digitized by Google

trova anch'esso la sua ragione nella somiglianza e quasi ritratto che s'imprime nei figli immediati della immagine dei genitori, onde parrebbe quasi all'un figlio di contrarre matrimonio con essi contraendo coll'altro figlio in cui respira ancora e quasi è ringiovanita l'immagine del padre o della madre. Allontanandosi, però, i dipendenti del ceppo comune, tale immagine e memoria s'illanguidisce; laonde le leggi civili ed ecclesiastiche possono fissare i limiti di siffatte cognazioni. Qualora, poi, si consideri la natura del matrimonio che di due esseri ne fa un solo, chiaramente si scorge che i consanguinei dell'un de' coniugi debbono considerarsi come parenti anche dell'altro. Agli *affini* dunque si possono applicare le stesse considerazioni che ci condussero a rinvenire i motivi intrinseci delle leggi vietanti il matrimonio fra consanguinei collaterali. Nello stesso tempo riflettasi che se il consanguineo del coniuge dicesi per questa ragione affine dell'altro coniuge, cessa poi la ragione di dirlo tale rispetto al consanguineo di esso; perocchè questi non forma una persona sola col coniuge di cui è consanguineo, di che la regola che *affinitas non parit affinitatem* (1).

Nell'antichità vediamo la S. Scrittura stabilire severe proibizioni sul matrimonio dei consanguinei (*Levit.* c. XVII — *Deuteron.* c. XVII), seguita dal Corano (c. IV). Presso i Chinesi è proibito il matrimonio tra persone aventi lo stesso cognome. Anche i Romani avevan leggi restrittive in questo senso; sicchè, quando Claudio volle sposare Agrippina, figlia del fratello Germanico, dovette far fare apposta un Senatusconsulto. Gl'imperatori cristiani furono severissimi a principio: la pratica della Chiesa variò assai nei tempi. Oggidì la regola canonica è questa, che la consanguineità in linea retta dirime il

(1) Le leggi ecclesiastiche stabiliscono impedimento di *affinità* anche per unione illecita (da cui concedesi, però, dispensa): le leggi civili no.

Digitized by Google

matrimonio in qualunque grado, in linea trasversale fino al quarto grado inclusivamente; ma, poichè la ragione intrinseca in questa linea scema di efficacia e può essere soverchiata da altre ragioni, la Chiesa suol concedere in dati casi dispensa, benchè non si possa citare esempio di dispensa tra fratello e sorella, la cui unione fu pure una necessità nei primordi del genere umano. La legge civile stabilisce impedimenti dirimenti tra tutti gli ascendenti e discendenti legittimi o naturali e gli affini della medesima linea (art. 58): tra le sorelle e i fratelli legittimi o naturali: tra gli affini nel medesimo grado (cognati): tra lo zio e la nipote, la zia e il nipote (art. 59). In questi tre ultimi casi si può aver dispensa (art. 68).

La scienza moderna ha suffragato colla sua autorità queste savie prescrizioni, anche considerando il fine della procreazione nel matrimonio. Molti scienziati si sono occupati delle tristi conseguenze per la prole derivanti dal matrimonio dei consanguinei; fra essi Giorgio Darwin, figlio dell'illustre naturalista. Noi tutti siamo, in grado diverso, imperfetti o deboli in qualche maniera: queste tendenze morbose, rimanendo leggiere, possono vincersi: ma se si moltiplicano coll'unione dei consanguinei, e vengono trasmesse alla prole ingrandite, il danno è evidente. In generale riesce sempre dannoso il fissare e moltiplicare le qualità fisiche o morali dell'uomo col matrimonio di persone, le quali, provenendo da antenati comuni, presumibilmente hanno comuni qualità. Ciò condurrebbe all'ipertrofia, alla mostruosità, al disordine (1).

---

(1) Il Mantegazza conchiude il suo studio sull'argomento stabilendo questi fatti:

1.° I matrimoni consanguinei sono nella loro generalità sfavorevoli alla prole.

2.° Ciò è dovuto alla moltiplicazione dei germi patologici della stessa natura.

3.° Gli effetti più comuni di ciò sono l'infecondità, gli aborti, le mo-

Digitized by Google

Per la cognazione legale (*adozione*) bisogna osservare che essa non è una mera finzione della legge civile, dandosi l'adozione anche nella pura natura; e che essa produce nei contraenti doveri e diritti e sentimenti simili a quelli che passano fra padre e figlio, epperò non può quivi intervenire matrimonio, involgendo questo altri sentimenti, doveri e diritti opposti ai primi. Così la legge civile ne fa un impedimento dirimente (art. 60) e la Chiesa pure, avendo già riconosciuto l'adozione secondo il diritto romano, ed ora secondo i moderni codici.

Per una simile ragione non può aver luogo matrimonio fra persone legate di cognazione spirituale (*comparatico*) che si contrae nel battesimo e nella confermazione, a motivo dell'incompatibilità dei sentimenti, diritti e doveri del matrimonio, con quelli che li legano nell'ordine soprannaturale oltremodo venerandi ed augusti. La Chiesa dispensa solo raramente dalla paternità o maternità spirituale (per esempio, nel matrimonio tra padrino e figlioccia): più facilmente dalla *compaternità* e *commaternità* (per esempio, nel matrimonio tra padrino e madre).

7. Gl'impedimenti che si desumono dal contratto hanno luogo o *per difetto di proprietà* sulla cosa da alienarsi (come nel caso d'un *legame* anteriore per altro matrimonio (1), o d'un *voto solenne* di castità pronun-

---

struosità, le disposizioni a malattie nervose, all'epilessia, all'imbecillità, all'idiozia, alla mutezza, alla paralisi, ecc.

4.° Il pericolo è tanto maggiore, quanto più stretto è il vincolo di parentela.

5.° È più probabile tra parenti derivati dalla stessa madre che dallo stesso padre.

(*Op. cit.*, p. 241 e segg.)

(1) Come il divorzio sia proibito per legge di natura e per legge religiosa già s'è visto, e si ricava quindi quest'impedimento anche dal

Digitized by Google

ciato, o d'un' *ordinazione* sacerdotale ricevuta che racchiude tal voto) (1) — ovvero *per difetto di cognizione* nella formazione del contratto (*errore* invincibile circa la persona che si crede una e invece è un'altra, o circa la sua *condizione* che si crede libera e invece non lo è (2); ma bisogna che tali errori siano sostanziali e solo in determinate circostanze) — o infine *per difetto di libertà* (*forza* o timor grave, *ratto*, ecc.) (3) La *demenza* è impedimento dirimente per l'uno e per l'altro di questi ultimi due motivi, tanto secondo la legge ecclesiastica che secondo la civile (art. 61 e 112).

In ultimo, gl'impedimenti desunti dal sacramento sono posti dalla Chiesa per la natura sociale che riveste il matrimonio, affinch'esso riesca in bene di tutta la società teocratica e non in male, e la missione finale ch'esso ha, di servire qual fondamento alla famiglia cristiana ed alla cristiana nazione, si adempia. Sono la *disparità del culto* (ossia il caso che uno dei due non sia battezzato, sebbene si ottenga dispensa) — l'*onestà pubblica* — (ossia l'inabilità canonica, che sorge dagli sponsali o da un matrimonio rato (5) e nullo, di contrarre matri-

---

concetto del matrimonio stesso. Finora è pure nel nostro codice civile (art. 56). Ma si noti che se un matrimonio fosse nullo per quest'impedimento, ed almeno uno dei coniugi fosse in buona fede (come ad esempio una donna che creda morto il marito dopo lunga assenza per notizie ricevute), tanto la legge ecclesiastica che la civile (art. 116) lo ritiene legittimo e legittimi i figli.

(1) Secondo la legge civile è impedimento dirimente anche la mancanza del consenso dei genitori o di chi per loro fino all'età di 25 anni per l'uomo e di 21 per la donna (art. 63 e segg).

(2) Quando vigeva la *servitù* piena, di modo che un padrone poteva vendere e disporre pienamente delle persone, il diritto canonico stabiliva che fosse nullo il matrimonio di una persona *libera* con una persona serva, ma creduta libera. Oggidì, fortunatamente, questa disposizione è obsoleta.

(3) Non è più ammissibile, civilmente, la domanda di nullità per errore o violenza, se vi fu coabitazione continuata per un mese dopo riacquistata la libertà o riconosciuto l'errore (art. 105 e 106).

(4) Si dice *rato*, perchè altrimenti si avrebbe l'impedimento dell'*affinità*.

Digitized by Google

monio coi consanguinei dello sposo o del coniuge), — la *clandestinità* (ossia l'inabilità canonica che sorge dal non esser presente il parroco od altro sacerdote per lui: eccetto i paesi di missione ove il Concilio di Trento non è promulgato ed il contratto matrimoniale è sacramento anche senza ciò), — il *delitto* (p. es., un adulterio con promessa di matrimonio futuro o tentativo di matrimonio presente, o l'uccisione del coniuge per far matrimonio col complice, o l'uno e l'altro insieme) (1).

Tutti gl'impedimenti dirimenti da noi enumerati son contenuti nei versi seguenti che sapeva perfino Don Abbondio:

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Ætas, (amens), affinis, si clandestinus et impos,
Raptave sit mulier nec parti reddita tutæ.
Hæc facienda vetant connubia, facta retractant.

8. La natura del matrimonio, le proprietà che ne derivano, la sua doppia qualità di contratto e di sacramento, ci mostrano abbastanza chiaro quali siano i doveri e diritti reciproci dei coniugi senza che noi ci tratteniamo più oltre su quest'argomento. Ma purtroppo è vero che anche qui bisogna distinguere la *società di fatto* e la *società di diritto*: l'obbligo che si assume col matrimonio e l'adempimento di quest'obbligo. Il marito, per esempio, che non ama la moglie o la moglie che non ama il marito non cessano per questo d'esser coniugi, perchè esser tali vuol dire « aver contratta l'obbligazione di vivere conforme a ciò che esige la società coniugale. » Fra que' coniugi, adunque, che mancano a tutta quella intimità di unione che sorge dal concetto del matrimonio, non vien meno la società loro di diritto, ma solo quella di fatto.

(1) « Chi tu in giudizio criminale convinto reo o complice di omicidio volontario commesso, mancato o tentato sulla persona di uno dei coniugi, non può unirsi in matrimonio coll'altro coniuge » (art. 62).

Digitized by Google

9. Quando dall'unione coniugale si hanno figli, allora si pone in essere la *società parentale* che colla *società coniugale* forma la *società domestica.* In questo modo la società coniugale si rende via al compimento della società teocratica, poichè con questo mezzo si forma il genere umano e la natura umana entra o può entrare nella società teocratica con tutti quegl'individui nei quali è destinata a manifestarsi ed attuarsi. Anche per questa ragione il matrimonio tiene in sè qualche cosa di elevato che dal Redentore il fece innalzare alla dignità di sacramento: e tutta la società teocratica dell'ordine soprannaturale può paragonarsi ad una gran società domestica in cui ci ha posti Cristo non per generazione ma per rigenerazione.

I parenti hanno il dovere di rispettare la natura umana nei loro figli, di non offendere i loro diritti essenziali e naturali, di mantenerli, istruirli, educarli. Viceversa rispetto agli altri uomini questi doveri si convertono loro in diritti; diritti, cioè, d'esser essi che li mantengono, d'istruirli ed educarli per sè o per altri.

I figli poi hanno verso i parenti il dovere:

1° *Dell'amore,* quali origine della loro esistenza e dei beni che ne derivano.

2° *Del rispetto ed ubbidienza,* per lo stesso motivo.

3° *Della gratitudine,* per i benefici continui.

4° *Di sovvenirli nei loro bisogni,* di non vergognarsi di essi, ecc.

5° *Di non arrecar loro dispiaceri,* anche leggeri, cosa che lascia poi gravi rimorsi.

Sulla patria podestà il nostro Codice Civile ha i seguenti articoli che è bene ricordare:

Art. 220. — Il figlio, qualunque sia la sua età, deve onorare e rispettare i genitori.

Egli è soggetto alla podestà dei genitori sino all'età maggiore (anni 21) od all'emancipazione (che si ha col matrimonio).

Durante il matrimonio tale podestà è esercitata dal padre, e, se egli non possa esercitarla, dalla madre.

Digitized by Google

Sciolto il matrimonio, la patria podestà viene esercitata dal genitore superstite.

Art. 221. — Il figlio non può abbandonare la casa paterna o quella che il padre gli abbia destinata, senza permissione del medesimo, salvo per causa di volontario arruolamento nell'esercito nazionale (1). Ove se ne allontani senza permissione, il padre ha diritto di richiamarvelo, ricorrendo, ove sia d'uopo, al Presidente del Tribunale Civile.

Qualora giuste cause rendessero necessario l'allontanamento del figlio dalla casa paterna, il Presidente, sull'istanza dei parenti od anche del Pubblico Ministero, prese informazioni senza formalità giudiziali, provvede nel modo più conveniente senza esprimere nel decreto alcun motivo....

Art. 222. — Il padre che non riesca a frenare i traviamenti del figlio, può allontanarlo dalla famiglia, assegnandogli, secondo i propri mezzi, gli alimenti strettamente necessari: e ricorrendo, ove sia d'uopo, al Presidente del Tribunale, collocarlo in quella casa, o in quell'istituto di educazione o di correzione, che reputi più conveniente a correggerlo e migliorarlo....

Com'è naturale, il Codice non può enumerare che i doveri nei casi estremi ed esterni, i quali soltanto cadono nella sua sanzione. Dominio della Morale è anche, anzi specialmente, l'interno dell'uomo ed il suo cuore, che son giudicati dalla coscienza e da Dio.

---

(1) La legge 29 Giugno 1882 sul reclutamento dell'esercito ha tolta giustamente al figlio questa facoltà, giacchè non può essere elemento buono nell'esercito chi si ribella alla sua famiglia naturale.

Digitized by Google

LEZIONE XX

La società civile e i suoi caratteri.

1. La società civile in relazione colle società precedenti. — 2. Definizione della società civile. — 3. *Modalità* de' diritti. — 4. Libero consenso. — 5. Organismo della società civile. — 6. Caratteri della società civile: è *universale, suprema, perpetua* e *prevalente di forze.* — 7. Deve procurare il *bene comune*, il *bene pubblico*, il *bene privato.* — 8. È *esterna, benefica, poliquota.*

1. La società teocratica o religiosa è posta in essere cogli uomini stessi, quindi esiste per sè come società di diritto indipendentemente dall'opera dell'uomo; e, consistendo nell'unione con le cose divine e con Dio, può a buon diritto chiamarsi *divina.* La società domestica, invece, non esiste di diritto se non in seguito all'atto arbitrario con cui due coniugi si uniscono, ed avendo a fine prossimo lo sviluppo della natura umana giustamente le si deve l'appellazione di *naturale.* Ora, oltre a queste, l'uomo giunto a un certo grado di riflessione si accorge che, per provvedere alla migliore conservazione de' suoi diritti tanto individuali come sociali, ed evitare od almeno regolare la collisione di essi con quelli degli altri uomini, gli conviene stabilirsi in una società, la quale, pur lasciando inalterata la sostanza e il valore di tutti i diritti, disponga in modo acconcio della loro *modalità*, allo scopo che in esercitandoli niuno nuoccia all'altro, ognuno giovi a tutti. Qualora non venisse così saviamente regolata la modalità dei diritti da cansarne le collisioni e

Digitized by Google

da proteggerne quell'esercizio armonico che a ciascuno lascia la massima libertà favorevolissima al loro sviluppo, nè potrebbero i pochi moltiplicati sopra la terra conservare intatti i beni e diritti delle loro famiglie, nè accrescerli, nè pacificamente goderli. In questo modo abbiamo la *società civile*, opera non della natura ma dell'uomo, e che può appellarsi *artificiale* siccome quella che non ha per fine prossimo un bene dato dalla natura, ma un bene trovato dall'ingegno e dall'arte umana.

Dal che si scorge:

1.° Che la *natura umana* esiste anteriormente alla società civile.

2.° Che ella esiste con tutto il suo naturale sviluppo, cioè colla moltiplicazione degli individui e perpetuazione della specie mediante la *società domestica.*

3.° Che la società civile (in quanto è separata dalla domestica) non ha luogo se non allora che il genere umano, diviso in più famiglie, sente il bisogno di concertare un accordo fra esse.

4.° Che il fine prossimo della società civile è quello di regolare la relazione tra più famiglie coesistenti, acciocchè convivano nel modo più sicuro e più vantaggioso a ciascuna.

5.° Se si considerano i passi che deve fare l'intendimento umano affine di giungere al pensiero di costruire la società civile, concependola opportuna al detto scopo, essi son molti: deve, cioè, salire a quell'ordine di riflessioni con cui l'uomo riflette sopra le vertenze delle varie famiglie fra loro, e intende che si debbono determinare secondo l'equità e la prudenza, risparmiata la violenza, e prende a farlo.

Paragonate fra loro le tre società di cui parliamo, si direbbe che esse corrispondono alle tre diverse forme di entità di cui consta tutto l'universo: poichè la società teocratica, avendo per fine la perfezione morale-eudemonologica che, appunto unendosi a Dio e alle cose divine, l'uomo si acquista, corrisponde alla forma morale;

Digitized by Google

la società domestica, avendo per bene a cui tende la soddisfazione che prova l'umana natura nella piena unione delle due fogge diverse in cui sussiste e nel suo incremento, effetto di quella unione, pel quale la specie si perpetua e si moltiplicano gli individui, corrisponde alla forma reale; la società civile, in ultimo, avendo per fine l'ingegnosa ed acconcia disposizione della modalità de' diritti che gli uomini hanno già in precedenza, si appoggia sui dettami dell'intelletto e corrisponde alla forma ideale.

2. Siamo dunque in grado di definire la società civile. Essa è *l'unione di un certo numero di padri di famiglia, i quali consentono che la modalità de' diritti da loro amministrati venga regolata in perpetuo da una sola mente e da una sola forza sociale, per la maggior tutela e il più soddisfacente uso dei medesimi* (1).

Si dice, anzitutto, la società civile essere un'unione di padri di famiglia, non perchè le mogli ed i figliuoli non possano considerarsi come membri di essa, ma perchè vi debbono essere rappresentati da' padri che riassumono in sè i diritti di tutti i loro soggetti: tutti i membri della famiglia soggetti ai padri si debbono dire *cittadini relativi* e non *cittadini assoluti*, secondo la distinzione già accennata. Diventano poscia *cittadini assoluti* col solo uscire in modo giuridico dalla famiglia paterna; perocchè con ciò acquistano lo stato di padri essi stessi e rappresentano sè medesimi nella società. Parimenti, alla morte del padre la madre diventa *di proprio diritto (sui juris)* e reggitrice della famiglia. Quindi il significato di padre di famiglia va preso in questa circostanza nel suo più

(1) Che la società non sia che l'unione di più famiglie a fine di regolare la modalità de' loro diritti a comune vantaggio è insegnamento di tutti i savii dell'antichità. Pe' Greci basti citare Aristotele (*Polit.*, I, 2): πᾶσα γὰρ πόλις, scrive appunto lo Stagirita, ἐξ οἰχιῶν σύγκειται. e pe' Latini Cicerone (*De Off.*. I, 17); i quali considerano come cosa di fatto indubitabile che la società civile sia nata dall'unione delle famiglie. Nel linguaggio moderno si direbbe che la famiglia è come la *cellula* della società civile.

Digitized by Google

esteso significato quale lo ha nelle leggi romane (1). È colui che trovasi fuori della *patria potestà*.

3. In secondo luogo si dice che questi padri di famiglia consentono che la modalità de' diritti da loro amministrati venga regolata. Certo, i padri di famiglia che s'uniscono liberamente in società civile non intendono di rinunciare ad alcuno de' loro diritti o connaturali o acquisiti secondo il diritto individuale, teocratico e domestico, ma anzi intendono conservarli meglio regolandone la *modalità*. Con questa parola, poi, s'intende tutto ciò che può avvenire e mutarsi in un diritto, intorno a un diritto, senza che se ne perda o diminuisca il valore; tutte le forme e gli atteggiamenti che si possono far pigliare ad esso, senza guastarne la sostanza, la quale piuttosto dev'essere difesa dal governo civile, esser guarentita, svolta e fatta fruttificare (2). Perciò si dice che i diritti vengono tuttavia *amministrati* dai padri di famiglia: la società civile non ha che l'amministrazione delle modalità e non deve perciò entrare nell'interno delle famiglie o volersi sostituire ad esse.

La società civile pel suo scopo abbisogna soltanto di queste tre cose:

---

(1) « Pater autem familias appellatur qui in domo dominium habet: recteque hoc nomine appellatur quamvis filium non habeat: non enim solam personam ejus, sed et jus demonstramus, ecc. » (*Digest.* lib. 50, tit. XVI, 195).

(2) Cicerone esprime assai bene tale concetto della società civile, allorchè, pur osservando come essa, al pari d'ogni altra società, sia l'esplicazione della socievolezza naturale agli uomini, così ne parla: « Etsi, duce naturâ, congregabantur homines, tamen *spe custodiae rerum suarum* urbium praesidia quaerebant » (*De offic.*, II, 21). In sostanza è questo anche il concetto di Giambattista Vico, il quale dice che il diritto naturale è *vero*, ma, non potendosi isolatamente esercitare per la violenza e ingiustizia altrui, solo nella società civile diventa *certo* e sicuro. (E. Cenni, *Della libertà considerata in se stessa, in relazione al diritto, alla storia*, ecc., Napoli, Giannini, 1891, p. 81-5). Benchè con questo il Vico indichi la meta da raggiungere, non la via: dica quello a che è destinata una macchina, non la struttura e la sua maniera di funzionare; cionondimeno è chiaro che la società civile ha per iscopo di render sicuro il diritto naturale, al miglior uso e sviluppo di esso, e di renderlo determinato traducendo la legge di natura in legge positiva. Perciò errano profondamente quelli che credono potere e dovere la società civile fare e disfare a suo talento l'organizzazione dei diritti umani, tutto sconvolgere per tutto riedificare a suo piacere.

Digitized by Google

1.ª *Che si possano cambiare le modalità dei diritti delle famiglie che la compongono.* Se infatti la modalità del diritto si può mutare senza che chi lo possiede perda nulla de' suoi beni, de' suoi piaceri, del suo ragionevole appagamento, essa non è un diritto, ma cosa dal diritto distinta e indipendente. Così la società civile può, in vista del bene comune, privarmi di una casa per farne, ad es., un fortilizio, o di un campo per tracciarvi una ferrovia, ma pagandoli con giustizia: in questo modo a me non vien tolta la sostanza del diritto e nello stesso tempo posso godere del vantaggio che proviene da quelle opere.

2.ª *Che alcune cose di per sè indifferenti cessino d'esser tali e passino a diventare oggetto di diritti.* Le azioni indifferenti che all'uomo non apportano nè bene nè male, sono modalità che non si possono chiamar diritti, e la società in molte circostanze può vietarle o comandarle a bene comune ed anche privato. Così, ad esempio, può impedirmi di passeggiare in vicinanza ad una polveriera, di gironzare o cantare di notte, ecc.

3.ª *Che possano da essa imporsi dei pesi per evitare mali maggiori.* Infatti, se per rimuovere da un uomo un danno imminente altri gli sottrae un suo bene od un suo diritto, ma minore del danno a cui sarebbe inevitabilmente soggiaciuto, per es., se per salvare uno che affoga gli straccio l'abito, ciò ancora non è stato che un cangiamento di modalità, non la sottrazione di un diritto. In questo sta la ragione del potere che ha la società civile di esigere imposte di danaro e concorso di opera, specie nella coscrizione, affine di mantenere la nazione ben assicurata e difesa dai nemici esterni, ed all'interno ben amministrata e protetta dalle malvagità individuali.

4. Si dice pure che questi padri di famiglia *consentono* a siffatti cangiamenti di modalità. E ciò vuol dire che la società civile è posta, come s'è visto, con un atto di libera riflessione. Tuttavia non segue da ciò che non possa esser membro della società civile colui che è privo

Digitized by Google

dell'uso della libera riflessione, come accade nei bambini, nei pazzi, ecc. L'Egger con altri li esclude dalla società civile perchè non possono dare il loro consenso alla società. Ma, primieramente, è da considerarsi ch'essi anche in tale stato sono ancora uomini, quindi ancora veri soggetti di diritti. In secondo luogo, per quelli che sono in potestà del padre vale il principio che basta il solo consenso del padre acciocchè tutta la famiglia appartenga alla società civile. In terzo luogo, è da riflettere che si possono considerare come associate le intere stirpi dopo il consenso dei primi istitutori della società civile, giacchè gli atti giuridici, come le compre-vendite, ecc., durano anche dopo la morte di chi le fece; e la società civile essendo un *contratto* onesto, utile, perpetuo, ciascun figliolo è tenuto a non più ritirare il consenso da essa. In quarto luogo, la società civile è un bene per quelli che ad essa hanno parte, e ciascun soggetto di diritti potendo essere rappresentato, colui che assume la rappresentazione in essa di un bambino o di un pazzo, ecc., non solo non fa opera assurda, ma di vera beneficenza; e la società stessa, trattando tali persone come suoi membri, non nuoce loro, ma li benefica.

5. Quello che si dice in ultimo, che la modalità dei diritti sia regolata da una stessa mente e forza sociale, si riferisce all'organismo stesso della società civile, alle membra principali onde risulta il suo corpo, e sono:

1.° *Il potere legislativo*, che colle leggi amministra e regola la cittadinanza.

2.° *Il potere giudiziario*, che rende giustizia nelle collisioni fra diritto e diritto.

3.° *Il potere esecutivo*, ossia la forza necessaria a far si che si ubbidisca alle leggi ed alle decisioni del potere giudiziario.

Questo triplice potere si rinviene originariamente in ciascun uomo: il legislativo nel lume di ragione, che dice il da farsi e ci dà le leggi della nostra condotta; il giu-

Digitized by Google

diziario nella coscienza, per cui giudichiamo delle nostre azioni; l'esecutivo nelle forze fisiche, intellettuali e morali, che adoperiamo per l'adempimento della legge e delle ingiunzioni della coscienza (1).

Bisogna ancora osservare che la società civile quale l'abbiamo qui definita è presa nel suo puro concetto, astraendosi da ogni elemento di *signoria*, da ogni relazione tra padrone e servo, che nel fatto le può andare commisto per motivo, come vedremo, delle origini, ma non le è essenziale, anzi è a lei opposto. La prendiamo qui come un'unione libera tra famiglie pari di diritti, senza badare che originariamente qualche società civile può aver cominciato appunto dalla relazione tra famiglie di padroni e famiglie di servi: onde è a distinguersi la *Società civile*, quale pura società, dallo *Stato* quale esiste nel fatto con tutti quegli elementi signorili che più o meno ritiene dalla sua costituzione, dalla *Nazione* quale più specialmente si ritrova nel concetto moderno, e ancora dalla *Potenza* che è uno Stato quando si considera in relazione con altri.

6. Dalla definizione data si ricavano i caratteri della società civile che dividiamo in tre gruppi nel seguente modo:

1.° Gruppo	Universale Suprema Perpetua Prevalente di forze
2.° Gruppo	Deve procurare il bene comune » » » » pubblico » » » » privato
3.° Gruppo	Esterna Benefica Poliquota

(1) Così potremmo accettare quel che scrive il Fouillée in sentenza dei positivisti inglesi: « L'individu n'est pas seulement un petit monde, ni même une petite société, il est encore plus précisément un petit État où se retrouvent le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif, le pouvoir judiciaire » (*Critique* etc., ediz. cit. p. 10).

Digitized by Google

Passando ora in rassegna brevemente questi caratteri e cominciando dal primo gruppo, diciamo, anzitutto, che la società civile è *universale* a differenza di altre società artificiali, quali possono sorgere fra gli uomini, aventi per iscopo pure la modalità dei diritti ma in modo parziale. Esempi di queste società parziali (che meglio si dicono *associazioni* per avere la distinzione fin nel nome) son quelle d'assicurazione, le vitalizie, e qualunque altra istituita a difesa de' proprii diritii, per far andare innanzi una lite, ecc. Società, invece, di simil genere ma universale è la sola civile, la quale appunto ha per iscopo la modalità di tutti i diritti dei suoi membri. Onde il detto di Aristotele, che tutte le società sono membri della società politica: πᾶσαι αἱ κοινωνίαι μόρια τῆς πολιτικῆς. Essa per conseguenza ha facoltà di regolare anche la modalità dei diritti della famiglia, ma nei casi difficili in cui questa modalità a stento si distingue dalla sostanza o valore del diritto dev'essere udita la famiglia medesima. Per la ragione stessa può regolare la modalità dei diritti della società teocratica *(jus circa sacra)* ma ascoltando i governatori di essa quando il regolamento possa nuocerle come si fa nei *Concordati*. In questo senso può essere vera quella frase abusata « che la Chiesa è nello Stato, non lo Stato nella Chiesa » (1). Ma come non è da fraintendersi qui (ed anzi è da preferire il concetto della piena libertà religiosa, secondochè diremo), così in generale non è da fraintendere la detta *universalità* della società civile, come pur si fece da molti che concepi-

(1) Quando la società romana intimava ai primitivi cristiani il famoso *Non licet esse vos* e li gettava in massa nell'arena ai leoni, abusava stranamente di questo *jus circa sacra*. Così pure, quando degeneri pronipoti di quei perseguitati, saliti al potere, si fecero a lor volta persecutori, non solo peccarono contro la mite religione da loro professata, ma pure contro la natura della società civile che rendevano intollerabilmente dispotica. La libertà di coscienza è inviolabile nel vero concetto della società civile, e l'averlo stabilito è uno dei vanti più nobili della moderna civiltà più intimamente e veracemente cristiana.

Digitized by Google

rono la società civile e il governo quasi un essere onnipotente che può mettere le mani sopra tutti i diritti. Ciò sarebbe tirannia e dispotismo.

Secondo carattere che distingue la società civile dalle associazioni mentovate è quello della sua *supremazia*, dovuto appunto alla sua universalità; cioè, la società civile è la suprema fra tutte le società che hanno per loro fine prossimo la modalità de' diritti e conseguentemente è quella che deve regolare tutte esse. Anche qui bisogna evitare l'errore di attribuirle una supremazia non riguardante la modalità de' diritti ma assoluta, come fece l'Hobbes non riconoscendo, nel suo *Leviathan*, altro potere civile che una monarchia, non limitata neppure dalla naturale giustizia.

Terzo carattere è la *perpetuità*. Non s'intende già per essa che la società civile non possa essere giammai disciolta: ella si discioglie effettivamente per sciagure di guerra, per discordie intestine, od altri motivi che ne spezzano i vincoli (1): ma è perpetua, diciamo, nella intenzione dei membri che la compongono, nelle sue leggi e ne' suoi provvedimenti. E questo stesso ha bisogno di spiegazione, poichè non è a dire che i membri intendano obbligarsi a non uscirne più mai; ma, essendo la detta società di sua natura perpetua, essi intendono di associarvisi non per un anno o due, poniamo, ma in perpetuo, senza tuttavia rinunziare al diritto di cangiare divisamento. Il Kant ed altri, che negano il cittadino ritenere questo diritto di staccarsi dalla società, vengono a togliere il diritto di emigrazione. Per contrario, considerando la pura società e nessun'altra relazione tra governanti e governati che la sociale, tale diritto non si può ragionevolmente negare, almeno a certe condizioni. Queste sono che la società civile non abbia niuna

(1) Si ricordi l'*esto perpetua* di Fra Paolo Sarpi alla Repubblica veneta che pur cadde sì miseramente, sebbene sia risorta sotto altra forma col risorgere della nazione italiana.

Digitized by Google

partita di dare e d'avere con lui, per esempio ch'egli non sia impiegato o legato ad essa per convenzione speciale, o debito di qualche prestazione o che la sua andata non rechi ad essa positivo pregiudizio e danno. Dicesi *positivo*, perchè la semplice mancanza d'utilità maggiore non autorizza la società a trattenerlo. L'organismo dello Stato moderno permette agli emigrati di rimanere in società colla madre patria rappresentata nei vari paesi del mondo dai Consoli.

Carattere indispensabile per la società civile, che deve regolare la modalità dei diritti sociali con universalità, supremazia e perpetuità, è, in ultimo, la *forza prevalente* colla quale superi qualsiasi ostacolo che vi si possa opporre; il che però basta in qualunque modo risulti, poichè non è necessario che il governo civile abbia a sua disposizione una *forza materiale* maggiore di tutte le forze materiali che sono nella società, il che talora è impossibile, ma è almeno richiesto che il suo regolamento delle modalità sia effettivamente rispettato e praticato da tutti. Questo suol derivare da una fusione delle forze parte materiali, parte intellettuali, parte morali in proporzione diversa secondo le circostanze anche accessorie.

7. Passando ora al secondo gruppo di caratteri, diciamo primamente che la società civile deve procurare il bene comune de' suoi membri. Si deve distinguere il *bene comune* dal *bene pubblico*, cose dannosamente spesso confuse. Il bene comune è *il bene di tutti i singoli membri*, il bene pubblico all'incontro è *il bene del corpo sociale* preso nel suo tutto, ovvero preso, secondo la maniera di vedere d'alcuni, nella sua organizzazione. Nelle società pagane il bene pubblico era sostituito al bene comune: onde quei falsi principii — il diritto non è che l'utilità — *salus populi suprema lex esto* — *expedit ut unus moriatur homo pro populo* (assassinio dell'individuo operato le-

Digitized by Google

galmente dalla società (1)) — la ragion di Stato giustifica ogni cosa — *tutto*, anche l'ingiusto, deve decidersi a pluralità di voti (tirannia delle maggioranze sulle minorità), ecc. — Il Cristianesimo, ponendo il principio della giustizia e della dignità personale d'ogni uomo, ha combattuto queste massime. Se la società civile è istituita affine di proteggere e migliorare tutti i diritti di tutti i suoi membri, opera contro il suo naturale ufficio quando nuoce, invece che giovare, ad uno solo de' suoi soci anche a beneficio di tutti gli altri, quando si propone di ottenere il bene di *alcuni di essi*, sia pure la maggioranza, e non di tutti proporzionalmente. Così a Sparta quando si gettavano nell'Eurota i bambini difettosi per avere una società di sani e robusti cittadini, il bene pubblico diveniva il tiranno del bene comune.

Ma la società civile può avere per fine anche il bene pubblico, a condizione ch'esso sia subordinato al bene comune, fine prossimo ed unico di essa. Dal che seguono i principî seguenti, che niun diritto de' singoli cittadini (il complesso di questi diritti è il bene comune) può essere sacrificato al bene pubblico, ossia distrutto o danneggiato senza compenso, quando esso o il suo valore poteva altramente andar salvo (2) — e che, guarentiti i di-

(1) L'affare Dreyfus in Francia, da cui è stato caratterizzato il morire del secolo XIX, mostra come spesso nei periodi della più raffinata civiltà possa venire a galla la più ferina barbarie d'altri tempi. Non solo s'è visto come un vento di follia passare sopra la fronte d'un popolo generoso, non solo furono violati i diritti dell'uomo da una nazione che tanto solennemente li aveva proclamati nel 1789, e fu oltraggiata la religione d'amore da quella nazione che si pretende primogenita della Chiesa: ma si udì senza orrore proclamare da persone autorevoli ed assennate che Alfredo Dreyfus, colpevole od innocente, doveva rimanere nella sua abbominevole prigione perchè non ne soffrisse la tranquillità della Francia, l'onore del suo esercito. Tanto valeva, allora, la vecchia ragione di Stato colla relativa Bastiglia! Ma a questa *suprema lex* la Morale inflessibile oppone sempre il *Fiat justitia*, che, in fondo, è ancora la cosa, come il fatto dimostra, più veramente utile.

(2) Per esempio se non si indennizzano i danni d'una guerra ai proprietari che furono devastati, il bene pubblico opprime il bene comune.

Digitized by Google

ritti dei singoli, il bene pubblico dev'esser preferito al bene privato, perchè in tal caso esso influisce sicuramente a vantaggio del bene comune. Ma questo bene pubblico in che parte del corpo sociale si deve far consistere? Necessariamente nella parte principale di questo corpo, che è formata sempre da que' cittadini che hanno nelle mani l'autorità sociale, epperò cangia di modo nelle diverse forme di governo. Nella forma democratica si suol far consistere nel bene della maggioranza. Nella forma aristocratica nel bene di quelle famiglie nobili che governano lo Stato. Nella forma assolutamente monarchica, finalmente, il bene della famiglia governante diviene la porzione principale del bene pubblico, e poi il bene delle famiglie e de' corpi con essa collegate di servigi e di alleanze ne forma parte considerevole. Nella moderna forma monarchica costituzionale i tre aspetti del bene pubblico si contemperano fra loro. In ogni modo è certo che assai importa al bene comune del corpo sociale il bene di quella parte dalla quale la costituzione, il moto, la vita di esso dipende.

Di più, salvo il bene comune e dopo il bene pubblico, può e deve esser promosso dalla società civile anche il *privato bene* delle famiglie e degli individui; però, a patto che a questo bene privato procacciato dall'azione della società, abbiano aperto il concorso tutte egualmente le famiglie e tutti gl'individui, senza favoritismi ma pel solo merito. Avverandosi tal condizione, tutti i cittadini vengono pareggiati colla concorrenza, ed il bene privato rientra nel bene comune, perchè goduto oggi da un individuo o da una famiglia, domani, secondo le circostaaze, è goduto da un'altra, e così via.

8. Siamo al terzo gruppo. Tutti questi regolamenti che la società civile può fare intorno alla modalità de' diritti e tutti questi beni ch'essa deve procurare non si possono mandare ad effetto, senza l'uso di mezzi esterni, di persone e di cose. Non v'ha operazione sociale che

Digitized by Google

non esiga l'opera di funzionarii e il consumo di cose che hanno valore, dall'economista comprese sotto il nome di *ricchezza*. Adunque, sotto il rispetto de' mezzi necessari all'azione della società civile, ella si può chiamare *esterna*, inquantochè i membri tutti debbono cooperarvi più o meno secondo che hanno più o meno diritti da tutelare, col contributo esterno, colla loro proprietà esterna. Chi non vi cooperasse in alcun modo, non vi apparterrebbe, ma rimarrebbe di fronte ad essa come nello stato di natura, pur mantenendo i diritti e i doveri proprii di esso stato; onde ne segue che la società civile non abbraccia necessariamente tutti gli uomini.

Dal non esser necessario all'essenza della società civile che ella abbracci tutti gli uomini, ma solo quelli che realmente vi si associano, venne il fatto che l'uman genere è diviso in molte di esse società civili, secondochè le formava la prossimità delle famiglie d'una stessa discendenza, o la prossimità dei luoghi, cominciando a principio dalle divisioni materiali di montagne, fiumi, mari, selve, deserti, e successivamente stabilendosi per altre diversità sopravvenute intellettuali e morali di lingue, costumi, religioni, ecc. Tale distribuzione e diversità di nazioni non solo è un bell'ornamento di varietà sulla terra, conforme alla natura dell'uomo, ma giova assai alla legge dell'antagonismo movendosi tutte nelle vie del progresso mediante una nobile gara ed emulazione reciproca. I conquistatori antichi e moderni che hanno calpestato la nazionalità per l'ubbia di una società universale, ne furono spezzati come dallo scatto di un potente elaterio; ed il popolo giudaico, che uccise l'Uomo-Dio perchè voleva un Messia che si assoggettasse tutte le nazioni, fu punito col terribile castigo della perdita della propria nazionalità. — La coesistenza, poi, di sì varie società civili permette pure a un individuo di far parte contemporaneamente di più, ponendo alcuni suoi diritti sotto la tutela di una, altri sotto la tutela di un'altra. È vero ch'egli non può sdoppiare la sua persona indi-

Digitized by Google

vidua, ma sibbene la sua persona giuridica: perchè, allo stesso modo che più individui mettendo assieme i loro diritti possono fare una sola persona giuridica, così, un individuo solo formando due gruppi di diritti può formare come due persone giuridiche facendosi rappresentare da un congruo procuratore e pagando il contributo necessario a somministrare ai due corpi sociali i mezzi d'azione. Abbiam detto, è vero, che la società civile regola la modalità di tutti i diritti de' suoi membri, ma per membro s'intende la persona giuridica ch'è socia. L'imbarazzo nascerebbe nel caso di guerra fra le due suddette società. Del resto si sa che molti son fatti onorariamente cittadini di più Stati e città.

Secondo carattere di questo gruppo è che la società civile non ha di sua natura alcun potere signorile o lucrativo, ma solo un *potere benefico*, poichè la sua è una incombenza che toglie a tutte le famiglie un peso ed apparecchia loro una convivenza pacifica e un costante progresso e fiorimento d'ogni maniera di bene.

Ultimo carattere, infine, è l'esser essa una società *poliquota*, vale a dire composta di membri che mettono un fondo in comune maggiore o minore e che ricavano proporzionalmente più o men vantaggio. Così avviene che realmente chi contribuisce di più riceve beneficio di più. Per esempio, nella costruzione di un argine, quello che ha più terreni minacciati ne ritrae maggior vantaggio: chi ha vaste possessioni esige anche un maggior impiego di forza pubblica a tutelarle, ecc. Ma questo, però, *salva la parte giudiziale;* perchè quanto a ciò che è giusto nelle questioni non deve riguardarsi nè a maggioranza di ricchezze nè a quella di diritti, sibbene alla giustizia, alla rettitudine, alla sapienza, alla verità. Si osservi, in ultimo, che la *poliquotità* della società civile non pregiudica a nessuno, a tutti giova, nè la rende *disuguale*, perchè tutti i cittadini hanno una medesima legge in faccia a cui tutti sono uguali, ed uguale è la loro utilità ad uguaglianza di diritti.

Digitized by Google

LEZIONE XXI

Forme di governo. Lo Statuto italiano. La legislazione.

1. Varie forme di governo. — 2. Critica del governo monarchico assoluto e del repubblicano. — 3. La miglior forma per le nazioni cristiane è il *monarchico costituzionale:* in Italia anche per ragioni speciali. — 4. Lo Statuto di Carlo Alberto. — 5. Osservazioni sui diversi articoli: Chiesa e Stato. — 6. Altre osservazioni: libertà *civile* e *politica.* — 7. Il sistema *bicamerale.* — 8. Questioni intorno all'elezione dei Deputati. — 9. Gli altri articoli dello Statuto: s'esso sia immutabile. — 10. *Costituzione* e caratteri delle leggi. — 11. Se le leggi civili siano obbligatorie. — 12. Le *pene* o *sanzioni.*

1. Si è stabilito nella definizione della società civile che la modalità dei diritti debba essere regolata da una sola mente e da una sola forza sociale. Questa mente e forza sociale è il cosidetto *governo* od *autocrazia,* il cui concetto è tanto essenziale alla civil società che senz'esso non si può nemmeno pensare. La cessione, però, che fanno i padri di famiglia ad esso governo della facoltà di regolare la modalità dei proprî diritti ha bisogno di essere rettamente intesa; perchè col semplice atto dell'associazione essi non si spogliarono già realmente e del tutto di tale facoltà, ma solo si astrinsero a regolare detta modalità *in comune* piuttostochè *privatamente.* Quindi accade che, mentre prima della società civile ciascun padre regolava la sola modalità de' diritti proprî, poscia, associato cogli altri, regola non meno la modalità de' diritti proprî che de' diritti di tutti gli altri padri. Così quello che perde, se qualche cosa perde, lo riguadagna con grande vantaggio. Perciò ogni potere

Digitized by Google

governativo risiede, come in propria radice, ne' padri associati insieme.

La limitazione dell'autorità sociale può, tuttavia, avvenire per un atto de' padri, qualora essi ne alienino qualche parte. Noi abbiamo veduto che tutti i diritti, eccetto alcuni innati ed inalienabili, possono, da chi li possiede, esser ceduti, venduti altrui, in una parola alienati. Quindi anche l'autorità sociale, che ha per oggetto solo la modalità dei diritti, può dai padri in tutto od in parte alienarsi. Niente vieta che i padri eleggano, poniamo, una famiglia, nella quale depongano in perpetuo la propria autorità esecutiva ed anche legislativa e giudiziaria. In questo non vi è alcuna ripugnanza, e si avrebbe in tal caso costituita una monarchia ereditaria più o meno assoluta.

Costituito questo potere monarchico è già entrato nella civil società un *elemento signorile* benchè limitatissimo. Infatti, il cedere all'accennata famiglia in perpetuo l'autorità sociale non scaturisce dall'essenza della società, ma è un contratto che spetta al Diritto individuale e in ciò rassomiglia al dominio che nasce per volontaria soggezione. Nondimeno, la famiglia investita di quest'autorità non ha alcun potere oltre il sociale; vale a dire, il diritto acquisito mediante l'accennata cessione non si estende ad alcun diritto altrui, ma solo al regolamento della modalità de' diritti de' cittadini, e per questo dicevano che l'elemento signorile in questo caso è limitatissimo.

In altri casi, dei quali discorreremo nella prossima lezione parlando delle origini della società civile, questa cessione avviene per vicenda di fatti storici, per conseguenza di altri diritti, ad una o più famiglie, secondo le circostanze. In maggior misura, allora, s'introduce l'elemento signorile nell'elemento sociale o civile puro.

Dal detto è facile distinguere le varie forme di governo nelle diverse società civili.

Dicesi governo *poliarchico* o *repubblicano* quando il

Digitized by Google

potere sociale risiede nella nazione, e i padri che la costituiscono lo mantengono inalienato. La repubblica poi è *democratica* quando amministra la modalità dei diritti ed esercita il potere sociale per mezzo di assemblee, come per esempio Atene anticamente: *aristocratica* quando fa questo per mezzo di molti scelti dalle famiglie più nobili ed illustri, come per esempio in tempi più vicini si faceva a Genova: *oligarchica* quando fa questo per mezzo di pochi, per esempio a Venezia. In questi due ultimi casi si può dire che c'è già un principio di alienazione del potere governativo. Roma repubblicana, dopo lotte infinite tra plebei e patrizi (i discendenti dei fondatori primitivi — *patres, patricii* — e l'elemento avventizi), aveva temperato alquanto la sua forma aristocratica con la democratica.

Il governo, invece, è *monarchico* (monarchia assoluta) quando il potere risiede nelle mani di un solo o di più costituenti una sola persona, che fa leggi senza interpellare la nazione. In questo caso è da dirsi che il potere sociale è alienato del tutto, trapassando dai padri di famiglia, in cui risiede originariamente, alla persona o famiglia scelta. Esempio di questo governo lo abbiamo ai nostri giorni nella Russia e nella Turchia. Ma bisogna notare differenza che passa tra governo *monarchico assoluto* e governo *dispotico* che spesso si confondono; poichè il primo è una forma speciale di governo che si suppone amministri e tocchi soltanto la modalità dei diritti: il secondo, invece, è un governo che usurpa i diritti stessi e dispone ad arbitrio della vita e de' beni dei cittadini, nè è legato alla forma monarchica ma può essere e fu realmente anche nella forma repubblicana (1).

---

(1) Il Montesquieu distingue tre specie di governo: il *repubblicano*, il *monarchico* e il *dispotico* (*Esprit des lois*, l. II, c. I). Ma il dispotico non è un governo, sibbene la corruzione di tutti i governi.

Digitized by Google

2. Il governo *monarchico costituzionale*, o *temperato*, o *rappresentativo*, è un caso misto, che partecipa dei beni delle due forme semplici evitandone in maggior parte i mali.

Infatti è certo che, generalmente parlando, tutti i governi che difendono la giustizia e la utilità dei cittadini, e che ne rispettino tutti i diritti di libertà e di proprietà, possono esser buoni a seconda della particolare indole dei popoli, della conformazione de' costumi, delle diverse circostanze di tempi e di luoghi (1). Tuttavia è parimente certo che le due forme semplici contrarie, il governo monarchico assoluto e il governo repubblicano, sono macchiate di gravi difetti quasi inevitabili. Se si dovesse dire, fra le due sarebbe più conforme al concetto di società civile la prima, poichè, tendendo tutta la società ad uno scopo unico, più facilmente lo raggiunge con una mente, una volontà ed una sola potestà, che non con molte, le quali, spesso essendo in guerra fra loro, si elidono nell'efficacia e disperdono le forze sociali in una perpetua lotta, in un'incessante agitazione. *Unitas*, secondo il vecchio proverbio, *unitatem servat* (2). Onde tale forma di regime è antichissima e, quasi direbbesi, naturale (3).

---

(1) Corneille dice in una sua tragedia:

Par tous le climats
Ne sont pas bien reçus toutes sortes d'états.
Chaque peuple a le sien conforme a sa nature....
Les Mácedoniens avaient le monarchique...
Et le seul consulat est bon pour les Romains.

(*Cinna*, att II sc. I).

(2) Aug. *in Ps.* 30, Serm. 20.

(3) Tutte le memorie che riguardano i tempi primitivi ce lo dimostrano. Secondo Omero la potestà regale è istituita da Giove; egli protegge i re con amore particolare: discendono da lui o dagli altri dei e però chiamansi διοτρεφέες, διογενέες: la loro dignità è sacra e si trasmette ereditariamente di padre in figlio (*Iliad.* XX, 182 e segg): se i figli sono diversi, succede il più vecchio, comecchè antiche tradizioni ricordino anche divisioni tra fratelli, soggetti peraltro sempre a un capo, perchè, secondo, l'espressione stessa d'Omero, non è buona cosa la dominazione contemporanea di molti: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη (Cfr. *Il.*, X, 33; XIII, 218; *Odiss.*, II, 230; V, 8.)

Omnes antiquae gentes, scrive Cicerone, *regibus quondam paruerunt*: e il Rosmini riferisce questa sentenza di Giustino, che *sub initio gentium nationumque imperium penes reges erat* (*Filosof. del Div.*, vol. II, n. 1812).

Digitized by Google

Ma il guaio è che in questo basso mondo il meglio è spesso nemico del bene, e, nel caso pratico, il re, o l'imperatore, o con qualunque altro nome si chiami colui in mano al quale fu alienata l'autorità sociale, qualche volta era inetto da solo a conoscere tutti i bisogni e guidare con intelligenza l'andamento della società civile; altre volte non se ne curava attendendo ai suoi comodi ed ai godimenti che gli offriva il possesso di tanta autorità; spesso ancora, avvezzo alla strapotenza per lunga abitudine, finiva per credersi possessore di tutti i diritti, e che in lui solo si accentrasse ogni bene sociale, il privato, il pubblico, il comune. « Lo Stato sono io! » Nelle società pagane, infatti, ove nella potestà civile tutto si assorbiva, il giogo di un solo doveva riuscire pesantissimo. Si ricorse dunque ad altra via per alleggerire il gran carico; si cercò di rendere più tollerabile che mai si potesse la detta podestà facendo che tutti i particolari, o almeno molti, entrassero a far parte della medesima. Quindi le repubbliche, secondo dimostra a lungo l'Haller (1), sono succedute ovunque alle monarchie. Avvenendo che nelle repubbliche i particolari stessi conducono l'amministrazione civile, non poteva più essere penoso a quella parte di essi che prevalendo si cacciava nel governo, se l'amministrazione civile si estendesse a disporre anche de' diritti, perocchè erano alla fine essi stessi che disponevano de' diritti propri. E certo, in questo caso, a quelle antiche nazioni pagane la repubblica era la forma di governo più conveniente.

Ma anche la forma repubblicana ha gravi pecche che non si possono dissimulare. Anzitutto dobbiamo osservare che una *olocrazia democratica*, vale a dire un governo a cui tutti partecipino, non ha forse mai esi-

(1) *Restauration de la science politique.* — Tali cause di decadenza del dominio regale, e di passaggio al governo repubblicano, sono accennate dagli antichi scrittori (Cfr. Polib., VI, 4, 8, ecc.; Plat., *Leg.*, III, 690 D; Arist., *Polit.*, V, 8). Altre cause speciali, però, possono aver influito, com'è ovvio, nelle condizioni speciali di speciali società.

Digitized by Google

stito ed è impossibile che possa sussistere, almeno a lungo; poichè il potere civile ha bisogno d'una forza prevalente, che in tale democrazia non si può avere senza una perfetta concordia, rara a trovarsi, più rara a durare costante. Quindi anche nella repubblica si hanno pochi nelle cui mani è ridotto il potere civile, e sempre molti, sempre i più, rimangono esclusi di fatto se la repubblica è vasta, e se possiede province; sicchè, come dicevamo, è facile ancora la tirannia da parte dei governanti che agevolmente possono trasmodare ed entrare nella sfera dei diritti invece di trattenersi alla modalità: e la storia conferma che i governi repubblicani sono inclinati a disporre franchissimamente di tutto in nome della repubblica, beni, vita, moralità, religione, quasi fosse loro il motto di Ruault: *tout appartient à l'État, corps et biens.* In questo caso è una tirannia peggiore assai della monarchica, perchè assai più difficile il saziare le cupidità sfrenate dei molti che vanno sempre avvicendandosi, che non quella d'un solo. In conclusione, possiam dire che, dato il dispotismo nella repubblica, per coloro che giungono una qualche volta ad afferrare il potere e ad indennizzarsi, essa è la miglior forma di governo: ma per quei moltissimi che, per la vastità dello Stato, non vi giungono mai, è peggiore della monarchia, a motivo della moltiplicata rapacità. Ed anche senza venire a tanto, è quasi impossibile che l'amministrazione civile venga appurata quando molti comandano, e che l'azione della società sia benefica quando vi è tra loro discordia senza unità possibile.

3. Queste considerazioni che accenniamo le hanno fatte fors'anche inconsciamente i popoli cristiani, che (essendo a poco a poco in forza della verità evangelica diminuita la tirannia dello Stato sull'individuo, la quale aveva dato origine alle repubbliche (1)) sono tornati lenta-

(1) Chi ha tenuto conto dell'influenza del Cristianesimo nello svolgimento sociale è stato l'olandese Ugo Grozio (1583-1645) che il Rosmini

Digitized by Google

mente alla forma monarchica. Anche le società moderne che si reggono a repubblica hanno tentato per una parte di evitare gl'inconvenienti talor gravissimi della monarchia assoluta, ma per l'altra parte non hanno saputo fare a meno dei vantaggi della forma monarchica, creando un Presidente, come una finzione di Re, che ha tutti i poteri monarchici. A questo, però, è evidentemente preferibile un Re davvero, per le seguenti ragioni:

α) Il Re è un forte vincolo di unione fra i membri di tutta la società, che intorno a lui e per affetto tradizionale e per merito personale si stringono assai più che non farebbero intorno a un Presidente venuto su all'oscuro e mutabile quandochessia. Negli organismi più complicati e perfetti si richiede un centro nervoso in cui si assommi efficacemente l'unità: nelle grandi macchine il motore dev'essere tanto più potente.

β) Il Re è una guarentigia di onestà e di lealtà cavalleresca, che si trasmette anche per legge naturale di atavismo è di ereditarietà, e per esempî di virtù famigliari. Egli e superiore ai partiti del giorno, ed è più presumibile che possa esser giusto con tutti. Dalla tradizione dinastica egli è sostenuto e, insieme, tenuto a freno. Invece il Presidente procede da una fazione e può aspettare la conferma del suo potere transitorio solo da questa fazione, per il che deve pure transigere coi potenti. Un capo di Stato non può, senza profondo turbamento morale o senza assoluta mancanza di carattere, essere insieme elettivo e irresponsabile, vale a dire, innalzato al potere come il rappresentante d'una gran causa politica per vedersi all'indomani impedito di servirla, anzi, al bisogno, forzato di tradirla e abbandonarla. Lo splendore passeggiero di cui viene circondato fa troppo penoso contrasto colla nullità a cui lo si condanna e coll'impossibilità in cui lo si mette di venire in aiuto

chiama a buon diritto un *grand'uomo* (*Fil. del Dir.*, vol. II, n. 490) e che ebbe in quest'anno (1899) sulla tomba l'omaggio dei rappresentanti di tutte le nazioni civili alla Conferenza dell'Aja. Nel nostro secolo gli aveva già reso giustizia Carlo Luigi Haller nell'opera citata.

Digitized by Google

ad alcuno degli interessi che gli son cari e devono puranco essergli sacri, perchè fu designato a servirli. La parte puramente decorativa che gli si lascia, gli omaggi che può raccogliere e che una moltitudine avida di spettacoli rivolge non alla sua persona ma ai ricordi e come alle reliquie della regalità della quale presenta una pallida immagine, son troppo puerili considerazioni che non possono contentare a lungo un uomo di cuore e d'ingegno: sicchè non è rado il caso di brusche dimissioni per parte di uomini integri e inflessibili.

γ) Il Re costituzionale rappresenta la ferma e durevole unità dello Stato e la continuità dell' ordine giuridico, che nella magistratura perdura sempre non ostante l'alternarsi della direzione degli affari: più facilmente, poi, è riconosciuto come autorità somma per l' esercito e la forza armata, che diviene così non fazione, ma funzione dello Stato civile: cose tutte più difficili ad aversi compiutamente nella persona di un Presidente repubblicano.

δ) Infine, anche le giuste e desiderabili riforme sociali, e il progresso d'una vera e non utopistica democrazia, può essere agevolato assai più in una lenta evoluzione di tempi dalla Monarchia costituzionale per la continuità del potere e la costanza della tradizione progressiva, che non dalla Repubblica sempre in pericolo di rivoluzione precipitosa come di inconsulta e pur precipitosa reazione; sempre, in ogni modo, agitata da scotimenti profondi e periodici nell'elezione del Presidente. Solo a una dinastia perpetuantesi nei tempi può importare veramente, pur nel suo interesse, il benessere, il miglioramento della società e della nazione; non ad un Presidente elettivo, nella cui bocca diventa più normale il detto stravagante di un re dimentico: *Après moi le déluge!* (1)

---

(1) Vedasi un forte e splendido articolo di Guido Falorsi *Perchè siamo monarchici* (in *Rassegna Naz.*, 1 Dic. 1898) degno d'essere ben me-

Digitized by Google

Noi ammettiamo volentieri la convenienza di reggersi a Repubblica in quelle società dove la Monarchia diverrebbe agevolmente tirannica, o sarebbe disputata tra forze quasi uguali, cagione di guerra civile o di pericolosi conflitti all'estero; ed anche là dove lo Stato non ha conseguita si piena coscienza della sua funzione coor-

---

ditato e, secondo me, approvato in ogni sua parte. Ivi egli dimostra l'opinione, paradossastica apparentemente ma in realtà pro fondamente vera, che le riforme più attuabili e più eque del socialismo non possono sperare di esser tradotte in pratica nell'avvenire che da una seria e rispettata Monarchia costituzionale. « È ufficio antico delle Monarchie, egli scrive, avvertito da chi studia la Storia altrimenti che come rettorica esercitazione ed erudita quisquilia, il guidare, infrenare, guarentire da' proprii eccessi, i progressi della democrazia. » (*Ivi*, p. 470). E un insigne scrittore, Carlo Francesco Ferraris, professore di Diritto amministrativo nella R. Università di Padova, in un coraggioso discorso così pure diceva: « La storia moderna della monarchia ci mostra un'ammirabile continuità di opere diretta al grande scopo di formare le unità nazionali, di abbattere le autonomie feudali disgregatrici e i piccoli principati particolaristici, di aiutare contro di quelle la formazione della borghesia popolare e delle autarchie comunali, di costituire un potere giudiziario prosciolto da ogni vincolo colle signorie locali, di infrenare le invasioni dell'autorità ecclesiastica. Così la monarchia nei grandi Stati unitarî preparò le condizioni per l'applicazione degli ordini rappresentativi. Compiuta questa prima missione, ebbe quella di provvedere all'attuazione della nuova forma di governo. Quei monarchi che non lo seppero fare o lo fecero con poca sincerità e resistendo al movimento che ne allargava sempre più la base democratica, furono travolti: rimasero i monarchi leali, osservanti degli ordini nuovi, ed anzi l'opera loro non solo non sminuì di efficacia, ma crebbe di importanza, perchè divennero lo stabile centro, intorno a cui si aggirarono i vari, ed ebbero l'alto compito di mantenere specialmente l'equilibrio fra il potere esecutivo e il legislativo e la rispondenza fra la rappresentanza politica ed il popolo, a tempo opportuno o congedando il Ministero o interrogando il corpo elettorale. E la Monarchia in Italia si assunse questi doveri.... Essa fu largitrice di liberi ordini politici e li mantenne lealmente in mezzo a tutte le traversie, alle minacce dell'estero, alle mutazioni politiche e sociali interne. » (*Ordinamenti politici ed educazione politica*, discorso inaugurale dell'anno accademico 1898-99 — in *Annuario della R. Università di Padova*, 1899, p. 36-7).

Un altro buon articolo su quest'argomento è quello dell'avv. Angelo Valvassori-Peroni, pure intitolato *Perchè siamo monarchici*, in *Rassegna Nazionale*, 16 Giugno 1898.

Digitized by Google

dinatrice ed unificatrice da volerla impersonata in un supremo arbitro ereditario e tradizionale: tuttavia possiamo dire, secondo le riflessioni esposte, che il governo monarchico costituzionale — ossia quello in cui il Re è custode degli ordini gerarchici, delle inviolabili consuetudini, delle leggi fondamentali, mentre la nazione co' suoi lumi e colle sue forze partecipa al miglior andamento di tutto lo Stato — per le grandi consociazioni moderne nazionali e cristiane è la forma di governo più conveniente. Essa congiunge la stabilità, il concentramento, la pienezza di forza, l'unità, la dignità del governo monarchico, con i vantaggi repubblicani dell'amministrazione autonoma e dell'assicurata libertà popolare: armonizza in dialettico accordo i diversi e talvolta apparentemente contrari bisogni delle società umane, autorità e libertà, tradizione ed evoluzione, che sono come la forza centripeta e la centrifuga da cui risulta l'armonia dei movimenti astronomici.

L'Inghilterra, gloriosa e prosperosa, offre anche forse il miglior esempio ai nostri giorni del retto funzionamento di un governo monarchico costituzionale. Quanto all'Italia, poi, questo va ancor più ammesso per due ragioni specialissime:

a) Dalla Monarchia è venuto l'impulso più efficace, l'aiuto più potente alla unità ed indipendenza italiana. Siamo ancor troppo vicini ai giorni del nostro risorgimento politico, perchè ci sia bisogno di ricordarne la storia e di dimostrare come la Casa di Savoia si sia resa di esso sommamente benemerita. Lo stesso Mazzini incitava Carlo Alberto, e Vittorio Emmanuele compieva felicemente l'opera paterna con Garibaldi e Cavour. È dunque un vincolo di riconoscenza e d'affetto, un intreccio di memorie, di sventure comuni, di comuni glorie, che stringe l'Italia alla Monarchia di Savoia.

b) Inoltre, l'unità e l'indipendenza d'Italia, ancor oggi, esigono l'opera della Monarchia costituzionale. Varietà di clima, di costumi, di interessi: tradizioni locali gloriose

Digitized by Google

ed antagonistiche: grandi città rivaleggianti da secoli: isole eccentriche: tuttociò fa sì che *Repubblica* in Italia vuol dire *Repubbliche* e tra queste sieno inevitabili contrasti latenti o patenti con ingerenza diretta o indiretta dello straniero. Alle tradizioni regionali e particolari di un passato splendidissimo non può far contrappeso che una forte tradizione dinastica. Essa è dunque guarentigia dell'unità e indipendenza italiana; sicchè, qualunque sia l'opinione teorica circa la relativa eccellenza delle forme politiche, praticamente per noi italiani non può esser dubbio ch'essa è per noi la migliore, almeno per un gran pezzo ancora, finchè la fusione delle varie genti non sia più profonda e la tradizione delle loro memorie passate impallidita dal tempo.

Del resto, una cosa è evidente: che la questione delle forme politiche va sempre più perdendo d'importanza, e sempre più aumentando quella delle riforme sociali: l'avvenire si rivolge da quella parte, il polo è cangiato.

4. Nella repubblica di Cicerone, Scipione Affricano discorrendo delle forme politiche dice che il governo *aut uni tribuendum est, aut delectis quibusdam, aut suscipiendum est multitudini atque omnibus;* e, dopo aver enumerati i difetti di tutte e tre queste forme anche mediante opportune esemplificazioni, conclude: *Itaque quartum quoddam genus reipublicæ maxime probandum esse sentio, quod est ex his, quae prima dixi, moderatum et permixtum tribus* (1).

---

(1) Cic., *De Re Publica* l. I, c, 26-29. — Più oltre, in conformità di quel che abbiam detto anche noi, fa rispondere dallo stesso Scipione a Lelio: « Recte quaeris quod maxime e tribus (probem), quoniam eorum nullum ipsum per se separatim probo, anteponoque singulis illud quod conflatum fuerit ex omnibus. Sed si unum ac simplex probandum sit, *regium probem* » (*Ibid.*, c. 35). E prima aveva notato che, però, ognuno di quei tre modi semplici di governo, secondo le circostanze e le istituzioni « non perfectum illud quidem neque mea sententia optimum est, sed tolerabile tamen, ut aliud alio possit esse praestantius » (*Ibid.* c. 26).

Digitized by Google

Anche Tacito scrisse: « Presso tutte le nazioni governa il popolo o l'ordine de' nobili, od un solo: una forma di governo che si componesse di queste tre insieme sarebbe una bella chimera » (1).

Orbene, ciò che, secondo Cicerone, dichiarava ottima e ideale forma di governo Scipione Affricano e bella chimera lo storico Tacito, è divenuta la forma generale di governo nel mondo civile, dopo l'esempio dell'Inghilterra: e nella patria dei due grandi latini citati questo avvenne per opera del Re Carlo Alberto che ne promulgò lo Statuto a Torino il 4 Marzo 1848. Lo Statuto albertino, ch'è il patto fondamentale stabilito tra il Re e il popolo italiano, e come l'incarnazione del governo monarchico costituzionale in Italia, consta di 84 articoli, i quali esprimono le relazioni tra il governo e la nazione, ed accennano le principali disposizioni per la tutela dei diritti e l'adempimento dei doveri cittadini.

Eccone il testo:

CARLO ALBERTO

PER LA GRAZIA DI DIO

RE DI SARDEGNA, DI CIPRO E DI GERUSALEMME,

Duca di Savoia, di Genova, di Monferrato, d'Aosta, del Chiablese, del Genevese e di Piacenza; Principe di Piemonte e di Oneglia; Marchese d'Italia, di Saluzzo, d'Ivrea, di Susa, di Ceva, del Maro, di Oristano, di Cesana e di Savona; Conte di Moriana, di Ginevra, di Nizza, di Tenda, di Romonte, di Asti, di Alessandria, di Goceano, di Novara, di Tortona, di Vigevano e di Bobbio: Barone di Vaud e di Faucigny; Signore di Vercelli, di Pinerolo, di Tarantasia, della Lomellina e della Valle di Sesia, ecc., ecc., ecc.

Con lealtà di Re e con affetto di Padre Noi veniamo oggi a compiere quanto avevamo annunziato ai Nostri amatissimi sudditi col nostro proclama dell'8 dell'ultimo scorso febbraio,

(1) TACIT., *Ann.*, l. IV, c. 33.

Digitized by Google

con cui abbiamo voluto dimostrare, in mezzo agli eventi straordinarii che circondavano il paese, come la Nostra confidenza in loro crescesse colla gravità delle circostanze, e come prendendo unicamente consiglio dagli impulsi del Nostro cuore fosse ferma Nostra intenzione di conformare le loro sorti alla ragione dei tempi, agl'interessi ed alla dignità della Nazione.

Considerando Noi le larghe e forti istituzioni rappresentative contenute nel presente Statuto Fondamentale come un mezzo il più sicuro di raddoppiare i vincoli d'indissolubile affetto che stringono all'itala Nostra Corona un Popolo, che tante prove Ci ha dato di fede, d'obbedienza e d'amore, abbiamo determinato di sancirlo e promulgarlo, nella fiducia che Iddio benedirà le pure Nostre intenzioni, e che la Nazione libera, forte e felice, si mostrerà sempre più degna dell'antica fama, e saprà meritarsi un glorioso avvenire.

Perciò di Nostra certa scienza, Regia autorità, avuto il parere del Nostro Consiglio, abbiamo ordinato ed ordiniamo in forza di Statuto e Legge Fondamentale, perpetua ed irrevocabile della Monarchia, quanto segue:

Art. 1. La Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola Religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi.

Art. 2. Lo Stato è retto da un Governo Monarchico Rappresentativo Il Trono è ereditario secondo la legge salica.

Art. 3. Il potere legislativo sarà collettivamente esercitato dal Re e da due Camere: il Senato, e quella dei Deputati.

Art. 4. La persona del Re è sacra ed inviolabile.

Art. 5. Al Re solo appartiene il potere esecutivo. Egli è il Capo supremo dello Stato: comanda tutte le forze di terra e di mare: dichiara la guerra: fa i trattati di pace, d'alleanza, di commercio ed altri, dandone notizia alle Camere tosto che l'interesse e la sicurezza dello Stato il permettano, ed unendovi le comunicazioni opportune. I trattati che importassero un onere alle finanze, o variazione di territorio dello Stato, non avranno effetto se non dopo ottenuto l'assenso delle Camere.

Art. 6. Il Re nomina a tutte le cariche dello Stato, e fa i decreti e regolamenti necessari per l'esecuzione delle leggi, senza sospenderne l'osservanza, o dispensarne.

Ar. 7. Il Re solo sanziona le leggi e le promulga.

Art. 8. Il Re può far grazia e commutare le pene.

Digitized by Google

Art. 9. Il Re convoca in ogni anno le due Camere: può prorogarne le sessioni, e disciogliere quella dei Deputati; ma in quest'ultimo caso ne convoca un'altra nel termine di quattro mesi.

Art. 10. La proposizione della legge apparterrà al Re ed a ciascuna delle due Camere. Però ogni legge d'imposizione di tributi, o di approvazione dei bilanci e dei conti dello Stato sarà presentata prima alla Camera dei Deputati.

Art. 11. Il Re è maggiore all'età di diciotto anni compiti.

Art. 12. Durante la minorità del Re, il Principe suo più prossimo parente nell'ordine della successione al Trono sarà Reggente del Regno, se ha compiuto gli anni ventuno.

Art. 13. Se, per la minorità del Principe chiamato alla Reggenza, questa è devoluta ad un parente più lontano, il Reggente che sarà entrato in esercizio, conserverà la Reggenza fino alla maggiorità del Re.

Art. 14. In mancanza di parenti maschi, la Reggenza apparterrà alla Regina Madre.

Art. 15. Se manca anche la Madre, le Camere, convocate fra dieci giorni dai Ministri, nomineranno il Reggente.

Art. 16. Le disposizioni precedenti relative alla Reggenza sono applicabili al caso, in cui il Re maggiore si trovi nella fisica impossibilità di regnare. Però se l'erede presuntivo del Trono ha compiuti i diciotto anni, egli sarà in tal caso di pien diritto il Reggente.

Art. 17. La Regina Madre è tutrice del Re finchè egli abbia compiuta l'età di sette anni: da questo punto la tutela passa al Reggente.

Art. 18. I diritti spettanti alla podestà civile in materia beneficiaria, o concernenti all'esecuzione delle Provvisioni d'ogni natura provenienti dall'estero, saranno esercitati dal Re.

Art. 19. La dotazione della Corona è conservata durante il Regno attuale quale risulterà dalla media degli ultimi dieci anni.

Il Re continuerà ad avere l'uso dei Reali palazzi, ville e giardini e dipendenze, nonchè di tutti indistintamente i beni mobili spettanti alla Corona, di cui sarà fatto inventario a diligenza di un Ministro responsabile.

Per l'avvenire la dotazione predetta verrà stabilita per la durata d'ogni Regno dalla prima legislatura, dopo l'avvenimento del Re al Trono.

Digitized by Google

Art. 20. Oltre i beni, che il Re attualmente possiede in proprio, formeranno il privato suo patrimonio ancora quelli, che potesse in seguito acquistare a titolo oneroso o gratuito, durante il suo Regno.

Il Re può disporre del suo patrimonio privato sia per atti fra vivi, sia per testamento, senza essere tenuto alle regole delle leggi civili, che limitano la quantità disponibile. Nel rimanente il patrimonio del Re è soggetto alle leggi che reggono le proprietà.

Art. 21. Sarà provveduto per legge ad un assegnamento annuo pel Principe ereditario giunto alla maggiorità, od anche prima in occasione di matrimonio; all'appannaggio dei Principi della Famiglia e del Sangue Reale nelle condizioni predette; alle doti delle Principesse; ed al dovario delle Regine.

Art. 22. Il Re, salendo al Trono, presta in presenza delle Camere riunite il giuramento di osservare lealmente il presente Statuto.

Art. 23. Il Reggente, prima d'entrare in funzioni, presta il giuramento di essere fedele al Re, e di osservare lealmente lo Statuto e le leggi dello Stato.

Dei diritti e dei doveri dei Cittadini.

Art. 24. Tutti i regnicoli, qualunque sia il loro titolo o grado, sono eguali dinanzi alla legge.

Tutti godono egualmente i diritti civili e politici, e sono ammessibili alle cariche civili e militari, salve le eccezioni determinate dalle Leggi.

Art. 25. Essi contribuiscono indistintamente, nella proporzione dei loro averi, ai carichi dello Stato.

Art. 26. La libertà individuale è guarentita.

Niuno può essere arrestato, o tradotto in giudizio, se non nei casi previsti dalla legge, e nelle forme ch'essa prescrive.

Art. 27. Il domicilio è inviolabile. Niuna visita domiciliare può aver luogo se non in forza della legge, e nelle forme che essa prescrive.

Art. 28. La stampa sarà libera, ma una legge ne reprime gli abusi.

Tuttavia le bibbie, i catechismi, i libri liturgici o di preghiere non potranno essere stampati senza il preventivo permesso del Vescovo.

Digitized by Google

Art. 29. Tutte le proprietà, senza alcuna eccezione, sono inviolabili.

Tuttavia, quando l'interesse pubblico legalmente accertato lo esiga, si può essere tenuti a cederle in tutto od in parte, mediante una giusta indennità conformemente alle leggi.

Art. 30. Nessun tributo può essere imposto o riscosso se non è stato consentito dalle Camere e sanzionato dal Re.

Art. 31. Il debito pubblico è guarentito.

Ogni impegno dello Stato verso i suoi creditori è inviolabile.

Art. 32. È riconosciuto il diritto di adunarsi pacificamente e senz'armi uniformandosi alle leggi che possono regolarne l'esercizio nell'interesse della cosa pubblica.

Questa disposizione non è applicabile alle adunanze in luoghi pubblici od aperti al pubblico, i quali rimangono intieramente soggetti alle leggi di polizia.

Del Senato.

Art. 33. Il Senato è composto di membri nominati a vita dal Re, in numero non limitato, avente l'età di quarant'anni compiuti, e scelti nelle categorie seguenti:

1° Gli Arcivescovi e i Vescovi dello Stato;
2° Il Presidente della Camera dei Deputati;
3° I Deputati dopo tre legislature, o sei anni di esercizio;
4° I Ministri di Stato;
5° I Ministri Segretarii di Stato;
6° Gli Ambasciatori;
7° Gli Inviati straordinarii, dopo tre anni di tali funzioni;
8° I Primi Presidenti e Presidenti del Magistrato di Cassazione e della Camera dei Conti;
9° I Primi Presidenti dei Magistrati d'Appello;
10° L'Avvocato generale presso il Magistrato di Cassazione, ed il Procuratore generale, dopo cinque anni di funzioni;
11° I Presidenti di Classe dei Magistrati di Appello, dopo tre anni di funzioni;
12° I Consiglieri del Magistrato di Cassazione e della Camera dei Conti, dopo cinque anni di funzioni,
13° Gli Avvocati generali o Fiscali generali presso i Magistrati d'Appello, dopo cinque anni di funzioni:
14° Gli Ufficiali generali di terra e di mare;

Digitized by Google

Tuttavia i Maggiori Generali e i Contr'Ammiragli dovranno avere da cinque anni quel grado in attività;

15° I Consiglieri di Stato, dopo cinque anni di funzioni;

16° I Membri dei Consigli di Divisione, dopo tre elezioni alla loro presidenza;

17° Gli Intendenti generali dopo sette anni di esercizio;

18° I Membri della R. Accademia delle scienze, dopo sette anni di nomina;

19° I Membi ordinari del Consiglio superiore d'Istruzione pubblica, dopo sette anni di esercizio;

20° Coloro che con servizi o meriti eminenti avranno illustrata la Patria;

21° Le persone che da tre anni pagano tremila lire di imposizione diretta in ragione de' loro beni, o della loro industria.

Art. 34. I Principi della Famiglia Reale fanno di pien diritto parte del Senato. Essi seggono immediatamente dopo il Presidente. Entrano in Senato a ventun anno, ed hanno voto a venticinque.

Art. 35. Il Presidente e i Vice-Presidenti del Senato sono nominati dal Re.

Il Senato nomina nel proprio seno i suoi Segretarii.

Art. 36. Il Senato è costituito in Alta Corte di Giustizia con decreto del Re per giudicare dei crimini di alto tradimento, e di attentato alla sicurezza dello Stato, e per giudicare i Ministri accusati dalla Camera dei Deputati.

In questi casi il Senato non è Corpo politico. Esso non puo occuparsi se non degli affari giudiziarii, per cui fu convocato, sotto pena di nullità.

Art. 37. Fuori del caso di flagrante delitto, niun Senatore può essere arrestato se non in forza di un ordine del Senato. Esso è solo competente per giudicare dei reati imputati ai suoi membri.

Art. 38. Gli atti, coi quali si accertano legalmente le nascite, i matrimonii e le morti dei Membri della Famiglia Reale, sono presentati al Senato, che ne ordina il deposito ne' suoi archivi.

Della Camera dei Deputati.

Art. 39. La Camera elettiva è composta di Deputati scelti dai Collegi elettorali conformemente alla legge.

Digitized by Google

Art. 40. Nessun Deputato può essere ammesso alla Camera se non è suddito del Re, non ha compiuta l'età di trent'anni, non gode i diritti civili e politici, e non riunisce in sè gli altri requisiti voluti dalla legge.

Art. 41. I Deputati rappresentano la Nazione in generale, e non le sole provincie in cui furono eletti.

Nessun mandato imperativo può loro darsi dagli Elettori.

Art. 42. I Deputati sono eletti per cinque anni: il loro mandato cessa di pien diritto alla spirazione di questo termine.

Art. 43. Il Presidente, i Vice-Presidenti e i Segretarii della Camera dei Deputati sono da essa stessa nominati nel proprio seno al principio d'ogni sessione per tutta la sua durata.

Art. 44. Se un Deputato cessa, per qualunque motivo, dalle sue funzioni, il Collegio che l'aveva eletto sarà tosto convocato per fare una nuova elezione.

Art. 45. Nessun Deputato può essere arrestato, fuori del caso di flagrante delitto, nel tempo della sessione, nè tradotto in giudizio in materia criminale, senza il previo consenso della Camera.

Art. 46. Non può eseguirsi alcun mandato di cattura per debiti contro un Deputato durante la sessione della Camera come neppure nelle tre settimane precedenti e susseguenti alla medesima.

Art. 47. La Camera dei Deputati ha il diritto di accusare i Ministri del Re, e di tradurli dinanzi all'Alta Corte di Giustizia.

Disposizioni comuni alle due Camere.

Art. 48. Le sessioni del Senato e della Camera dei Deputati cominciano e finiscono nello stesso tempo.

Ogni riunione di una Camera fuori del tempo della sessione dell'altra è illegale, e gli atti ne sono intieramente nulli.

Art. 49. I Senatori e i Deputati, prima di essere ammessi all'esercizio delle loro funzioni, prestano il giuramento di essere fedeli al Re, di osservare lealmente lo Statuto e le leggi dello Stato, e di esercitare le loro funzioni col solo scopo del bene inseparabile del Re e della Patria.

Art. 50. Le funzioni di Senatore e di Deputato non danno luogo ad alcuna retribuzione od indennità.

Art. 51. I Senatori ed i Deputati non sono sindacabili per ragione delle opinioni da loro emesse e dei voti dati nelle Camere.

Digitized by Google

Art. 52. Le sedute delle Camere sono pubbliche.

Ma, quando dieci membri ne facciano per iscritto la domanda, esse possono deliberare in segreto.

Art. 53. Le sedute e le deliberazioni delle Camere non sono legali nè valide, se la maggiorità assoluta dei loro membri non è presente.

Art. 54. Le deliberazioni non possono essere prese se non alla maggiorità de' voti.

Art. 55. Ogni proposta di legge debb'essere dapprima esaminata dalle Giunte che saranno da ciascuna Camera nominate per i lavori preparatorii. Discussa ed approvata da una Camera, la proposta sarà trasmessa all'altra per la discussione ed approvazione; e poi presentata alla sanzione del Re.

Le discussioni si faranno articolo per articolo.

Art. 56. Se un progetto di Legge è stato rigettato da uno dei tre poteri legislativi, non potrà essere più riprodotto nella stessa sessione.

Art. 57. Ognuno che sia maggiore di età ha il diritto di mandare petizioni alle Camere, le quali debbono farle esaminare da una Giunta, e, dopo la relazione della medesima, deliberare se debbono essere prese in considerazione, ed, in caso affermativo, mandarsi al Ministro competente, o depositarsi negli uffizi per gli opportuni riguardi.

Art. 58. Nessuna petizione può essere presentata personalmente alle Camere.

Le autorità costituite hanno solo il diritto di indirizzar petizioni in nome collettivo.

Art. 59. Le Camere non possono ricevere alcuna deputazione, nè sentire altri, fuori dei propri membri, dei Ministri, e dei Commissarii del Governo.

Art. 60. Ognuna delle Camere è sola competente per giudicare della validità dei titoli di ammissione dei proprii membri.

Art. 61. Così il Senato, come la Camera dei Deputati, determina, per mezzo d'un suo Regolamento interno, il modo secondo il quale abbia da esercitare le proprie attribuzioni.

Art. 62. La lingua italiana è la lingua officiale delle Camere.

È però facoltativo di servirsi della francese ai membri, che appartengono ai paesi, in cui questa è in uso, od in risposta ai medesimi.

Digitized by Google

Art. 63. Le votazioni si faranno per alzata e seduta, per divisione, e per scrutinio segreto. Quest'ultimo mezzo sarà sempre impiegato per la votazione del complesso di una legge, e per ciò che riguarda il personale.

Art. 64. Nessuno può essere ad un tempo Senatore e Deputato.

Dei Ministri.

Art. 65. Il Re nomina e revoca i suoi Ministri.

Art. 66. I Ministri non hanno voto deliberativo nell'una o nell'altra Camera se non quando ne sono membri.

Essi vi hanno sempre l'ingresso, e debbono essere sentiti sempre che lo richieggano.

Art. 67. I Ministri sono responsabili.

Le Leggi e gli Atti del Governo non hanno vigore, se non sono muniti della firma di un Ministro.

Dell' Ordine Giudiziario.

Art. 68. La Giustizia emana dal Re, ed è amministrata in suo nome dai Giudici ch'Egli istituisce.

Art. 69. I Giudici nominati dal Re, ad eccezione di quelli di mandamento, sono inamovibili dopo tre anni di esercizio.

Art. 70. I Magistrati, Tribunali e Giudici attualmente esistenti sono conservati. Non si potrà derogare all'organizzazione giudiziaria se non in forza di una legge.

Art. 71. Niuno può essere distolto dai suoi Giudici naturali.

Non potranno perciò essere creati Tribunali o Commissioni straordinarie.

Art. 72. Le udienze dei Tribunali in materia civile e i dibattimenti in materia criminale saranno pubblici conformemente alle leggi.

Art. 73. L'interpretazione delle leggi, in modo per tutti obbligatorio, spetta esclusivamente al potere legislativo.

Disposizioni generali.

Art. 74. Le iscrizioni comunali e provinciali, e la circoscrizione dei comuni e delle provincie sono regolate dalla legge.

Art. 75. La Leva militare è regolata dalla legge.

Art. 76. È istituita una Milizia comunale sovra basi fissate dalla legge.

Digitized by Google

Art. 77. Lo Stato conserva la sua bandiera: e la coccarda azzurra è la sola nazionale.

Art. 78. Gli Ordini Cavallereschi ora esistenti sono mantenuti con le loro dotazioni. Queste non possono essere impiegate in altro uso fuorchè in quello prefisso dalla propria istituzione.

Il Re può creare altri Ordini e prescriverne gli statuti.

Art. 79. I titoli di nobiltà sono mantenuti a coloro, che vi hanno diritto. Il Re può conferirne dei nuovi.

Art. 80. Niuno può ricevere decorazioni, titoli, o pensioni da una potenza estera senza l'autorizzazione del Re.

Art. 81. Ogni legge contraria al presente Statuto è abrogata.

Disposizioni transitorie.

Art. 82. Il presente Statuto avrà il pieno suo effetto dal giorno della prima riunione delle due Camere, la quale avrà luogo appena compiute le elezioni. Fino a quel punto sarà provveduto al pubblico servizio d'urgenza con Sovrane disposizioni, secondo i modi e le forme sin qui seguite, ommesse tuttavia le interinazioni e registrazioni dei Magistrati, che sono fin d'ora abolite.

Art. 83. Per l'esecuzione del presente Statuto il Re si riserva di fare le leggi sulla Stampa, sulle Elezioni, sulla Milizia Comunale, e sul riordinamento del Consiglio di Stato.

Sino alla pubblicazione della legge sulla Stampa rimarranno in vigore gli ordini vigenti a quella relativi.

Art. 84. I Ministri sono incaricati e responsabili della esecuzione e della piena osservanza delle presenti disposizioni transitorie.

Dato in Torino addì quattro del mese di Marzo l'anno del Signore mille ottocento quarantotto, e del Regno Nostro il decimo ottavo.

CARLO ALBERTO.

Il Ministro e Primo Segretario di Stato per gli affari dell'Interno,
BORELLI.

Il Primo Segretario di Stato per gli affari Ecclesiastici, di Grazia e di Giustizia, dirigente la Grande Cancelleria,
AVET.

Digitized by Google

Il Primo Segretario di Stato per gli affari delle Finanze,
DI REVEL.

Il Primo Segretario di Stato
dei Lavori Pubblici, dell'Agricoltura e del Commercio,
DES AMBROIS.

Il Primo Segretario di Stato per gli affari Esteri,
E. DI SAN MARZANO.

Il Primo Segretario di Stato
per gli affari di Guerra e Marina,
BROGLIA.

Il Primo Segretario di Stato per la Pubblica Istruzione,
C. ALFIERI.

5. Il primo articolo riguarda i diritti religiosi, dichiarando la religione Cattolica quale religione dello Stato. Questo non solo significa, come interpretano alcuni, che nelle feste religiose celebrate dallo Stato si debba adoperare il rito cattolico, ma che essa religione cattolica è riconosciuta come vera. Però il Rosmini nella sua *Costituzione secondo la giustizia sociale* (1), pubblicata anch'essa nel '48, osserva che la frase *Religione dello Stato* non esprime un concetto preciso; perchè, ammettendosi com'è giusto anche gli acattolici a tutti gl'impieghi civili e militari, ne viene che, ad esempio, un impiegato ebreo debba intervenire nelle feste nazionali alla messa, poniamo, o ad un Tedeum, cosa sconveniente ed immorale, oltraggio alle religiose credenze, violazione autorizzata e legalmente comandata dalla coscienza. Se, tuttavia, non par conveniente dichiarare nello Statuto la cattolica Religione dello Stato, è però necessario riconoscere che l'immensa maggioranza italiana appartiene a detta religione, epperò tutelarla non già con protezioni partigiane ma con una ben intesa libertà, poichè il più grande assurdo sarebbe che in un popolo libero sia schiava la religione ch'egli professa.

(1) *La Costituzione secondo la giustizia sociale con un'appendice sull'Unità d'Italia*, Milano, E. Redaelli, 1848.

Digitized by Google

Nelle società antiche, imperfette e predominate dall'elemento signorile, la relazione tra governo e popolo era una relazione di sudditanza, di soggezione, di dominio, sicchè la volontà del Principe era legge (*quod Principi placuit legis habet vigorem* dicevano le Istituzioni di Giustiniano). Allora era naturale nascesse, ed a poco a poco si sviluppasse il concetto, che alla libertà ed alla maestà ed all'autorità della religione fosse necessaria nei reggitori di essa una certa sovranità civile, conveniente per la loro posizione, indispensabile per il libero esercizio delle loro funzioni. Di qui ebbe a sorgere il potere temporale dei superiori ecclesiastici, dei vescovi, del Papa.

Oggidì la relazione tra governo e popolo è interamente cangiata; non è la volontà d'un uomo che fa legge, ma l'insieme delle volontà libere dei liberi cittadini: nessuno serve a nessuno: ognuno è civilmente e politicamente libero, e la legge è l'impersonale espressione della volontà di tutti o dei più, solo dominata dalla eterna legge morale. Meglio assai di Cicerone e de' Romani d'allora possiam dire: *Legum servi sumus ut liberi esse possimus.* E certo siamo più vicini allo spirito di Cristo che disse: *Principes gentium* DOMINANTUR EORUM: *vos autem* NON SIC. Il dominio è cessato, l'elemento signorile si è attenuato, per dar luogo al puro concetto di libera società. Gli atti religiosi della coscienza individuale sono liberi, come son liberi quelli della coscienza religiosa collettiva: ed ha luogo il celebre motto di Camillo Cavour — *libera Chiesa in libero Stato* — purchè, si intende, la Chiesa, o meglio qualche suo rappresentante, non si ingerisca come tale nella politica ed abbracci la tutela di un partito sovversivo; nel qual caso lo Stato ha diritto di difendersi come contro gli abusi della libertà in genere, e il motto del Cavour invocato contro siffatta difesa verrebbe a dire: *Libero fuoco in libera casa.* La vera libertà cavuriana è esemplarmente praticata negli Stati Uniti d'America, ove i cattolici, numerosi, colti, buoni,

Digitized by Google

vivono ossequenti alle leggi e non hanno la fisima di formare un partito politico (1). Chi domandasse a un loro vescovo se crede di non esser libero perchè non è anche sindaco della città, si sentirebbe a rispondere che altre sono le mansioni di vescovo altre quelle di sindaco, e ch'egli nemmeno avrebbe voglia e tempo di esserlo, e che in tanto appunto si ritiene libero in quanto il sindaco e tutti i funzionari civili e la forza armata e la magistratura sono lì a guarentire la sua libertà. Il volere, oggi, che i reggitori della Chiesa abbiano il potere civile eziandio, è un pretendere di tornare all'imperfetta condizione antica della società, alla condizione di soggetti e sovrani, di servi e padroni, il che non è possibile; e, volendo esser logici, bisognerebbe che tutta la gerarchia ecclesiastica s'identificasse con quella civile, giacchè non giova la libertà in chi comanda se non c'è libertà in chi ubbidisce, e quindi anche il popolo dovrebbe esser sottratto alla potestà civile e sarebbe assorbita nella teocrazia l'intiera civiltà moderna.

Con sapiente liberalismo, tuttavia, l'Italia fatta nazione per volontà di popolo libero e consapevole, ha promulgato la *Legge delle guarentigie* che in 19 articoli assicura al Capo Supremo della Chiesa cattolica le più

(1) Le parole *partito* e *cattolico* che tanto spesso si vedono oggidì mostruosamente accoppiate, non solo ripugnano tra loro per la stridente contraddizione dell'una che significa *parzialità* coll'altra che significa *universalità*, ma eziandio per la confusione che il loro accoppiamento implica tra la coscienza religiosa e la coscienza civile. Per ciò solo che un individuo è *cattolico* in religione, non vuol dire ch'egli appartenga piuttosto ad un partito che all'altro: per le sue opinioni economiche egli può essere o socialista (nei limiti accennati), o conservatore, o liberale, o altro ancora; per le sue opinioni politiche egli può essere o monarchico, o repubblicano, o federalista, o unitario, o radicale, o moderato, o destro, o sinistro. Tutti i partiti che non ci sembrano utili alla prosperità ed all'avvenire del nostro paese possiamo combatterli sul terreno politico ed economico: a nessuno degli individui che vi appartengono, purchè non venga meno ai doveri della coscienza morale e religiosa, possiamo contendere di appellarsi e di esser cattolico,

Digitized by Google

alte prerogative con la piena libertà de' suoi atti e delle sue funzioni spirituali, costituendogli come una sovranità *ad honorem* ed una posizione assolutamente privilegiata, anche di territorio e di mezzi di comunicazione, di fronte a tutti gli altri liberi cittadini. Se si è detto che questa legge non guarentisce abbastanza perchè il potere legislativo che l'ha promulgata potrebbe pure annullarla, si è detto ciò sicuramente solo perchè non si è meditato che qualunque condizione umana è soggetta a tale possibilità di mutazione. Iddio ha posto questa sua Chiesa in mezzo agli uomini dalla volontà mutabile ed ambulatoria, come si esprime la Scrittura, non già in seno alla immutabile ed impassibile eternità: e col potere temporale sarebbe ben lungi dall'esser guarentita contro siffatte mutazioni.

6. L'articolo secondo e terzo sanciscono la forma di governo monarchico-rappresentativo in cui il potere sociale, massime quello di legislazione, è collettivamente esercitato da due Camere (Senatori e Deputati) insieme col Re che eredita il trono secondo la legge Salica (così detta dalle *sale* o case dei Franchi: legge scritta sulla fine del V secolo) cioè di padre in figlio secondo la linea primogenita, e, in mancanza di questa, dei maschi del ramo secondogenito, ad esclusione delle donne e dei discendenti per esse. In altri paesi, come Inghilterra e Spagna, è in vigore, al contrario, la legge Borgognona secondo cui ereditava il parente più prossimo, maschio o femmina, purchè maggiore d'età.

Dall'articolo 4.° all'11.° si tratta del Re in modo speciale: esso è dichiarato persona sacra ed inviolabile, poichè essendo solo i ministri, approvati dalle Camere, responsabili degli atti del governo dinnanzi alle Camere ed al paese, è naturale che a lui non se ne possa far risalire il biasimo e ch'egli sia al disopra d'ogni attacco. Al Re soltanto appartiene il potere esecutivo, e in suo nome, quale Capo Supremo dello Stato, si eseguiscono

Digitized by Google

le leggi votate, le sentenze pronunciate, gli atti tutti che mirano alla sicurezza ed al vantaggio della società. Il Re, quindi, comanda tutte le forze di terra e di mare: dichiara la guerra; fa i trattati di pace, d'alleanza, di commercio, ecc., coi debiti riguardi per le Camere: nomina a tutte le cariche, fa i decreti e regolamenti necessari all'esecuzioni delle leggi, sanziona e promulga le leggi medesime, può far grazia e commutare le pene, convoca le Camere e può scioglierle, ha diritto di proporre leggi, ecc. Tuttociò per l'unità e l'armonia dei poteri e di questi con la coscienza popolare.

Dall'articolo 12.° al 23.° si hanno le disposizioni relative alla Reggenza in caso di minorità ed al regolamento dei beni nella casa reale.

Se può fare impressione la vistosità dell'attuale lista civile, si deve osservare ch'essa è stabilita liberamente, per la durata d'ogni Regno, dalla prima Legislatura dopo l'avvenimento del Re al trono. Del resto è bene notare che detta lista è quella che rende possibili al Re le continue munificenze nei casi lieti o tristi del suo popolo, e che ne fa quasi un *Alto Magistrato* della beneficenza nazionale.

Negli articoli compresi fra il 24.° ed il 32.° sono esposti sommariamente i diritti e i doveri dei cittadini, fatti tutti eguali dinanzi alla legge e dichiarati inviolabili nella loro libertà individuale e nella proprietà. Essi contribuiscono indistintamente, nella proporzione dei loro averi, agli oneri dello Stato, ma i tributi non possono essere imposti o riscossi se non consentiti dalle Camere e sanzionati dal Re.

La libertà sancita a tutti i cittadini in questi articoli è duplice: *civile* e *politica*. La libertà politica senza la civile non giova a nulla, come ne abbiamo esempio negli atti della Convenzione Nazionale, molte leggi della quale furono apertamente nemiche della libertà (1), seb-

(1) Scrive un assennato e rinomato pubblicista francese: « Je demande quelle est la liberté que la Convention n'ait pas foulée inutilement, quel

Digitized by Google

bene sancite da uomini godenti di libertà politica. La libertà civile, poi, senza libertà politica è poco guarentita e poco dignitosa. Anche in Russia e in Turchia vi è un diritto civile, una libertà civile, ossia leggi che determinano e tutelano le relazioni della vita privata dell'uomo: ma a far queste leggi i privati non partecipano, esse emanano dalla volontà dell'autocrate e i sudditi non prendon parte alla vita pubblica, al governo dello Stato: ossia non hanno libertà politica; non sono membri della società civile nel significato più moderno e più completo.

7. Dall'articolo 33.° al 38.° è definito l'organismo del Senato i cui membri, nominati a vita dal Re, in numero non limitato, aventi l'età di 40 anni, sono scelti tra i più illustri cittadini, sia per grado, sia per meriti politici o scientifici, sia per censo, ecc. Il Senato è costituito in Alta Corte di Giustizia con decreto del Re per giudicare dei crimini di alto tradimento, e di attentato alla sicurezza dello Stato, per giudicare i Ministri accusati dalla Camera dei Deputati e dei delitti de' suoi propri membri.

Certamente è cosa utilissima alla vita organica della società civile ed al buon funzionamento del potere sociale la duplicità delle Camere, di cui quella dei Deputati rappresenta l'elemento popolare, la forza motrice, secondo un'espressione del Cavour (1), e quella dei Senatori l'elemento conservatore, coordinatore, la forza moderatrice: la seconda il pendolo, la prima la molla. Non già perchè dell'una di esse sia proprio l'impulso e dell'altra la resistenza, o perchè il conserto delle due Camere si faccia per via di conflitto e di equilibrio; si piuttosto perchè, pur essendo le due parti uguali ed

---

est le principe de 1789 qu'elle n'ait pas violé ou supprimé, depuis la liberté de réunion et de la presse, jusqu'a la liberté des cultes? » (De Pressensé, *L'Eglise et la Revolution*, Paris, 1890, p. 293).

(1) Nel *Risorgimento* del 27 maggio 1848.

Digitized by Google

unite in una vita sola (secondo la simmetria che i moderni fisiologi scorgono nelle due metà in cui si parte il corpo dell'animale), l'una serve di controllo all'altra. « L'inerranza, scrive il Gioberti, non può meglio cadere nelle leggi che nei giudizî, e l'errore può essere così dannoso e non correggibile nelle une come negli altri. Se per assicurare la libertà, i beni, la vita dei singolari cittadini, si stabiliscono più Corti d'appello, gl'interessi e i diritti che toccano il pubblico non avranno la loro Cassazione? (1). » Onde la sentenza di Lally-Tollendal, relatore del Comitato di costituzione, il 19 agosto 1789: « Avec une seule Chambre, vous pourrez tout détruire, sans les deux Chambres vous ne pourrez rien fonder! »

Col sistema *bicamerale* si viene a far concorrere nella formazione delle leggi un'esperienza sociale più completa; ad impedire che le leggi si facciano e disfacciano con troppa rapidità; a meglio guarentire tutti i diritti dei cittadini e tutti gl'interessi della nazione. Si aggiunga che con una Camera sola più facilmente avverrebbero collisioni insanabili tra essa (quindi tra la nazione) ed il Re: perciò vediamo le due Camere in un modo o nell'altro adottate in tutte le grandi monarchie costituzionali e nelle repubbliche che a queste rassomigliano, nè sono apprezzabili le eccezioni della Camera unica in Grecia, della Scupcina in Serbia, della Sobranje in Bulgaria, ecc. In alcuni paesi l'appartenere alla seconda Camera è diritto ereditario (Inghilterra, Austria-Ungheria, Prussia, Baviera) in altri si ha per elezione (Francia, Svizzera, Stati Uniti): in Italia proviene dal Re.

Quanto all'erezione del Senato in Alta Corte di Giustizia, certo sarebbe stato preferibile non concentrare nelle stesse mani due poteri tanto indipendenti quali sono il politico amministrativo e il giudiziale, essendochè in molte circostanze potrebbe avvenire che quelli stessi che sono parte fossero anche giudici: ma in pratica

(1) *Del Rinnovamento civile in Italia*, l. II, c. VI.

Digitized by Google

l'onorabilità delle persone scelte diminuisce tale inconveniente, e d'altronde lo Statuto stesso impone che in questi casi il Senato non è corpo politico, e non può occuparsi che degli affari giudiziari per cui fu convocato, sotto pena di nullità.

8. Dall'articolo 39.° al 47.° si tratta della Camera dei Deputati. Essi devono essere sudditi del Re ed aver compiti 30 anni e debbono avere altri requisiti fissati dalla legge (per esempio, non possono essere pubblici funzionari, ad eccezione di certe elevate categorie, il cui numero però non può sorpassare i quaranta; non possono essere ecclesiastici in cura d'anime, membri dei *capitoli*, ecc.): son eletti dalla nazione per un quinquennio.

Qui verrebbe una grossa questione intorno alle elezioni. Gli uomini sono uguali nel diritto naturale, ma da ciò non deriva che debbano essere uguali anche in una società che stringono tra loro. Dall'aver confuso l'*uguaglianza naturale* con l'*uguaglianza sociale* venne la sentenza di coloro tra i legislatori delle costituzioni moderne, i quali propugnarono il sistema del voto universale ed uguale. Ma è giusto tale sistema?

Il Rosmini, partendo dal concetto dell'*esteriorità* e della *poliquotità* della società civile, stabilisce il principio sociale universalissimo che colui il quale più contribuisce nella società deve essere a parte di maggiori utili e conseguentemente deve influire di più nel regolamento della medesima. E reca l'evidente esempio dell'ingiustizia che si avrebbe in un'associazione tra proprietario ed operai quando tutto fosse regolato a maggioranza di voti e ciascuno avesse voto eguale: secondo ogni certezza il proprietario ne sarebbe rovinato. Perciò il medesimo Rosmini vorrebbe che ogni collegio elettorale fosse costituito non da un numero di persone individue, ma da un dato ammonto di proprietà, e secondo la proprietà vi avesse ogni individuo maggiore o minor numero di

Digitized by Google

voti elettorali; per la ragione che ogni proprietà che non abbia una voce per sè, che non sia rappresentata da un grado corrispondente di autorità politica, rimane senza difesa, soggiace alle disposizioni che la pregiudicano, e presto o tardi perisce (1). L'evidenza logica di questo principio politico è pari alla sua semplicità. E ricorda la proposta dell'inglese Sidney Smith che vorrebbe mandare l'elettore a votare colla cedola dell'esattore, con tanti voti, quante paga lire d'imposta.

Tuttavia a questo proposito si può osservare:

α) La funzione sociale nello Stato moderno è venuta complicandosi talmente ed abbracciando tanti interessi, oltrecchè materiali, morali (istruzione, moralità pubblica, religione, arti belle, scienze, industrie, commerci, igiene e sanità pubblica, guerra e marina, ecc., (2)) che non è possibile, oggi, com'è costituita la società civile, tener conto, pel governo di essa, del solo fatto delle proprietà esterne, nè considerare detta società come una semplice società per azioni. Ciò condurrebbe ad una *plutocrazia* troppo in urto non solo con la coscienza democratica moderna, ma, se ben si riflette, anche con l'equità, dato che la condizione sociale non sia conforme a quel principio così semplice onde tale conseguenza si trae. Perciò il Rosmini stesso con ragione sottraeva all'influenza di questo voto proporzionale l'elezione di coloro che

(1) Rosm., *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, ecc., p. 45. — Vedasi anche l'opera postuma *Della Naturale Costituzione della Società civile* (Rovereto, Grigoletti, 1887) ove finge con bella immaginazione e con profondo acume le trattative di una Commissione permanente, incaricata di fondare una società civile secondo la naturale giustizia.

(2) Per esempio, il regolamento della modalità dei diritti ha portato che, invece di lasciar pagare ai capi-famiglia le spese particolari dell'istruzione dei figli, si preleva dalle loro contribuzioni di che pagare le spese delle scuole pubbliche, certo con manifesto vantaggio economico. Ma è pur manifesto che con ciò viene a nascere la questione dell'istruzione scolastica pubblica a risolvere la quale non è più sufficiente la considerazione della proprietà e del contributo, giacchè entrano in campo gli elevati diritti della verità e della moralità.

Digitized by Google

debbono amministrare la giustizia, la quale dev'essere assolutamente uguale per tutti. Tutt'al più questa maniera di votazione potrebbe sostenersi, non per le elezioni politiche propriamente dette, sibbene per le elezioni che si dicono appunto *amministrative*, com'è praticato nelle elezioni comunali della Svezia ove il voto si commisura all'imposta, e nelle elezioni dei Consigli rurali della Prussia orientale. Se non che, le attribuzioni delle assemblee comunali vanno anch'esse esorbitando dalla semplice amministrazione e le lotte amministrative sono spesso anch'esse vere lotte politiche.

β) Un fatto psicologico innegabile è questo, che quanto più la proprietà di un cittadino è piccola, tanto più egli vi si attacca. Non si può dunque, in modo assoluto, supporre ch'egli, essendo al governo, metterà in pericolo la proprietà più facilmente del ricco, avendo meno da perdere: giacchè per lui trattasi del necessario, per l'altro del superfluo. Senza dire che la vita, ben più preziosa della proprietà, è posta a repentaglio, colla moderna coscrizione obbligatoria, tanto per gli abbienti come per i non abbienti.

γ) Per ultimo, in realtà e nel fatto chi è ricco ha già una potenza, nelle elezioni, che eguaglia certo, se non anche sorpassa, quella del voto proporzionale che gli si volesse attribuire, sicchè la giustizia si ristabilisce nella natura stessa delle cose: e ciò sia detto anche senza alludere alla corruzione elettorale, alla compravendita dei suffragi, ai turpi mercati della coscienza che la legge colpisce con gravi pene, ma che non sempre può cogliere.

La questione del voto plurimo è oggidì molto discussa in teoria ed in pratica (esempio delle agitazioni nel Belgio). Il suffragio universale nè in pratica può esser tolto senza gravi pericoli dove già è esercitato, nè in teoria deve. In uno Stato dove tutti direttamente o indirettamente pagano le imposte, tutti prestano il servizio militare, tutti debbono frequentare la scuola,

Digitized by Google

è inevitabile che a questi tre obblighi si faccia corrispondere il diritto al suffragio politico, che così non può non essere larghissimo. Ma lo stesso Stuart Mill, che pure dichiara inammissibile e odioso il concedere maggiori voti agli individui col solo criterio della loro maggiore ricchezza, accoglie tuttavia il concetto che se tutti devono aver voto, non tuttavia devono aver voto eguale, in tanta disparità di valori materiali, intellettuali e morali. Ciò non è contrario nemmeno al sentimento di una retta democrazia. Ognuno ha il diritto di sentirsi insultato, nel vedersi contato per nulla e considerato affatto privo di valore. Niuno, che non sia uno scimunito, può stimarsi offeso al riconoscere che v'hanno altri uomini la cui opinione e i cui stessi desideri vanno altrimenti considerati che l'opinione e i desideri suoi. Ad esempio, è equo e naturale che un capo di famiglia debba contare più del celibe; egli ha maggiore interesse alla pace sociale, e curerà di più che lo Stato sia amministrato bene; invece il celibe, che non ha nessuno dietro a sè, è più instabile, più irrequieto, più incurante del domani. Così, quando si tratta di legiferare intorno alle scuole, all'insegnamento, all'istruzione ed all'educazione, come può pensarsi che le leggi vengano votate a maggioranza numerica da gente eletta a sua volta da altra maggioranza puramente numerica senza nessuna guarentigia di competenza? È certo strano udir talora votazioni intorno all'insegnamento classico o non classico da impartirsi nelle scuole, coll'abolizione o l'imposizione di una o di un'altra materia d'insegnamento, per parte di gente che non è ben sicuro se capisca qualche cosa intorno a ciò che si tratta e che certo fu eletta da altra gente che nella massima parte non ne capiva nulla (1).

(1) La nostra ultima legge elettorale conferisce il diritto di elettore a chi ha il godimento de' diritti civili e politici, è maggiore di età, ha sostenuto con buon esito l'esame di proscioglimento dall'obbligo scolastico, paga L. 19,80 d' imposte dirette, o il fitto annuo di un fondo di L. 500, od altri piccoli canoni e affitti fissati dalla legge.

Digitized by Google

Senza far qui proposte concrete, ci limiteremo ad osservare che gli elementi di pluralità del voto più comunemente proposti sono i tre seguenti: la ricchezza, la istruzione, la posizione sociale. Fino a qual grado l'uno e l'altro di essi elementi vada considerato per costituire una votazione veramente organica e rispondente ai bisogni sociali, è un problema che non è compito nostro il risolvere. La *competenza* materiale, intellettuale e morale dovrebbe, a ogni modo, essere il perno di tale risoluzione. — In antico i Romani furono gl'inventori del voto proporzionale: i Greci per avere uguaglianza di voto ricorsero all'uguaglianza di patrimonio, com'è dimostrato dalla descrizione di Aristotele dei governi greci e dalla *Costituzione d'Atene* recentissimamente scoperta. Ai giorni nostri il Belgio ha risolto praticamente il problema, con una legge che dalle conseguenze non si saprebbe dire ancora quanto sia buona o cattiva, nè se abbia a durare, visto l'accanimento con cui è battuta in breccia, anche con mezzi rivoluzionari, dai socialisti, al momento di scrivere queste righe (Luglio 1899).

Una riforma che par davvero buona e che ha introdotto il Belgio è l'obbligatorietà civile del voto, il quale è non solamente un diritto, ma un dovere del cittadino. Lo si potrebbe dire un vero e proprio dovere morale, com'è un dovere morale fare il bene e impedire il male: giacchè il non votare per i buoni è, nelle condizioni della società nostra, appunto equivalente al votare pei cattivi, e l'astensione propriamente detta non esiste. « Il non uso del suffragio » scrive il già citato professor Ferraris « è presso di noi in varia guisa nocivo. Da un lato esso è il modo, con cui i capi di un partito ben noto manifestano il loro disdegno per le nazionali istituzioni: ma il peggio si è che essi, prevalendosi della scarsa coltura di molti elettori, li inducono, servendosi anche di pretesti religiosi, a non partecipare alle elezioni politiche, per poi poterli eccitare contro l'ordine costituito ove per difetto di adeguata tutela nella rap-

Digitized by Google

presentanza i loro sentimenti ed interessi vengano in qualche misura offesi. Dall'altro lato il non uso del suffragio è indecoroso frutto della inerzia e noncuranza di certe persone ricche e beate, le quali poi, ad ogni stormir di fronda che mostri un po' agitata l'atmosfera sociale, chiedono paurosamente l'aiuto del governo, così accrescendone le difficoltà e la responsabilità. Nell'un caso e nell'altro la condotta di tali elementi del corpo elettorale rende la rappresentanza meno corrispondente al paese reale. Per sottrarre molti elettori al pernicioso consiglio degli astensionisti per ostilità alle istituzioni patrie e per bollare pubblicamente l'astensione dei ricchi ignavi, io crederei ottimo consiglio imitare l'esempio di uno Stato, piccolo per territorio, ma grande per tante prove date di sapienza politica, il Belgio, il quale colle leggi del 1894 sanci l'obbligo del voto, infliggendo piccola pena per la prima ingiustificata negligenza, ma aumentandola gradatamente per le recidive » (1).

Un'altra questione da risolversi sarebbe se l'elezione debba farsi a collegio uninominale od a plurinominale (scrutinio di lista). Il secondo metodo, oltre ad avere il vantaggio di equiparare le città alle campagne nel numero dei voti per ogni elezione, avrebbe pur quello di lasciare alle minoranze una sufficiente rappresentazione, e l'altro di evitare il troppo stretto contatto tra candidato ed elettori, sicchè è meno facile la corruzione degli elettori stessi e più assicurata l'indipendenza dello eletto. Ma il primo modo è più conforme al buon senso, giacchè solo in esso gli elettori possono conoscere bene la persona che scelgono a proprio rappresentante, e questo può conoscere bene i loro giusti ed onesti bisogni e, dentro i limiti delle esigenze del bene comune, adoperarsi a soddisfarli. L'Italia e la Francia, che avevano provato il secondo metodo, sono tornate al primo (2).

(1) *Op. cit.*, p. 47-8. — Di quest'opinione si mostra pure il Falorsi nel citato e lodato articolo (p. 473).

(2) Del resto sarà bene notare una cosa. Nel 1848 in Francia si doveva eleggere il Presidente della Repubblica. Se l'avesse dovuto eleggere

Digitized by Google

9. Dall'articolo 48.° dello Statuto al 64.° sono disposizioni comuni alle due Camere. Esse non hanno autorità che nell'orbita dello Stato e delle leggi dello Stato. Perciò senatori e deputati, prima di esser ammessi all'esercizio delle loro funzioni, prestano il giuramento di esser fedeli al Re, di osservare lealmente lo Statuto, ecc. La legge 30 dicembre 1882 prescrive, in conformità a questa disposizione statutaria, che i deputati che ricusano di giurare, o che nel termine di due mesi dalla convalidazione della loro elezione non avranno prestato il giuramento, salvo il caso d'impedimento legittimo riconosciuto dalla Camera, decadono dal mandato.

Quando si tratta di fare una legge, questa, dopo la proposta, vien esaminata da una Giunta nominata in seno a una Camera, che la formula in articoli, poi discussa e votata (per alzata e seduta o per squittinio segreto), indi trasmessa all'altra Camera, e infine presentata alla sanzione del Re. Le Camere perciò devono essere aperte contemporaneamente, ed essere in numero legale (metà più uno) se debbon valere le votazioni. Sono aperte al pubblico. Nessuno può essere ad un tempo Senatore e Deputato: e nè l'una nè l'altra funzione danno luogo ad alcuna indennità, il che forse rispetto ai Deputati restringe troppo il numero di quelli, che possono accettare il mandato, ed esclude molte capacità.

---

l'Assemblea Nazionale uscita appena dal suffragio universale, gli storici e gli uomini di Stato d'allora ci assicurano che il generale Cavaignac avrebbe ottenuto almeno i due terzi dei voti dell'Assemblea e l'altro terzo si sarebbe riportato su Ledru-Rollin. Ma avendo prevalso il partito di farlo eleggere direttamente dal popolo, l'elezione (10 dicembre 1848) diede a Cavaignac un milione e 434,226 voti, a Ledru-Rollin 370,119, a Lamartine 17,910, e cinque milioni e 434,226 al principe Luigi Napoleone. — Ciò dimostra scientificamente che il voto dei rappresentanti non esprime sempre il vero pensiero del popolo, e che, secondo la tesi del Rousseau, la sovranità, in ciò ch'essa ha di primordiale, non può essere delegata se non annientandosi. In qualunque momento si fosse consultato il popolo dopo il 1815 avrebbe risposto come il 10 dicembre 1848; tuttavia le Assemblee non cessavano di proscrivere i Napoleonidi. Un altro quesito, dunque, da studiare, sarebbe quello del vario *grado* delle elezioni, come pure del *referendum*.

Digitized by Google

In Europa, tolto l'Impero Germanico, l'Inghilterra, la Spagna e l'Italia, tutti gli altri Stati danno ai propri deputati una retribuzione; benchè il vantaggio di questo sistema non si mostri nel fatto molto sensibile, nè la differenza molto grande.

Negli articoli dal 65.° al 67.° si tratta dei Ministri nominati e revocati dal Re e responsabili: dal 68.° al 73.°, dell'ordine giudiziario ove si dispone saviamente che i giudici nominati dal Re, ad eccezione di quelli di mandamento, sono inamovibili (non possono essere licenziati o sospesi ad arbitrio) dopo tre anni di esercizio. Questo è necessario alla tutela e indipendenza loro dal potere esecutivo: e sebbene si dica che la giustizia emana dal Re, non però dev'essere influenzata dalla politica. Quindi nemmeno si può venir distolti dai propri giudici naturali colla creazione di Tribunali o commissioni straordinarie.

Negli articoli dal 74.° all'81.° si hanno disposizioni generali sui comuni e provincie, sulla Leva, sugli Ordini cavallereschi e dall'82.° all'84.° disposizioni transitorie per allora fino al pieno effettuamento dello Statuto. L'articolo 81.° dichiara abrogata ogni legge contraria allo Statuto.

Lo Statuto stesso però è immutabile? Alcuni affermarono di sì, perchè nel proemio bellissimo (la cui minuta corretta di mano da Carlo Alberto conservasi nel Museo civico di Torino) è detto *legge fondamentale, perpetua e irrevocabile della Monarchia.* Altri per ciò stesso levarono alte grida. Rispondiamo che queste parole, a chi sa leggere nel contesto, significano che il Re non può più revocarlo; non già che la nazione si sia spogliata della facoltà di mutare con mezzi legali le sue leggi politiche; ciò sarebbe assurdo (1). Certo lo Statuto

(1) « La parola *irrevocabile* che si legge nel preambolo dello Statuto è solo applicabile letteralmente ai nuovi e grandi principî proclamati da esso e al gran fatto di un patto destinato a stringere in modo indissolubile il popolo e il re.... Ma ciò non vuol dire che le condizioni pari-

Digitized by Google

è perfettibile, perchè nessuna istituzione umana può dirsi perfetta: tuttavia è assai pericoloso toccarlo, perchè questo eccita i partiti e toglie la saldezza alle leggi. La Francia deve la sua decadenza al vertiginoso mutamento delle sue Costituzioni, e diciotto forme di governo vi si succedettero in meno di cent'anni, senza che abbia saputo trovare ancora una posizione definitiva d'equilibrio.

10. Comunemente si suole scambiare la denominazione di Costituzione con quella di Statuto; ma, propriamente parlando, questo non è che una parte di quella. La Costituzione consiste non nello Statuto solo, ma e nelle leggi in correlazione con esso, e nell'applicazione e interpretazione che ne vien fatta e quindi nei precedenti e nelle consuetudini che, non solo prima della promulgazione dello Statuto, ma accanto e collo Statuto si tramutano in diritto sociale. Depositaria della Costituzione è la nazione stessa (1). Perciò, a fine di compiere il nostro breve studio su questo argomento, c'intratterremo alquanto sulla legislazione in genere.

Anzitutto, è da dire che questi debbon essere i caratteri di tutte universalmente le leggi civili:

1.° Debbono esser giuste e non contenere alcunchè di contrario alla legge morale o al diritto naturale.

2.° Per nazioni cristiane, nelle quali la fede fa nascere un'altra sfera di diritti ed obbligazioni, debbono essere conformi al Vangelo.

3.° Debbono essere sapienti e temperate in modo da mirar diritto al fine verso il quale far convergere gli sforzi, ottenendo il massimo bene col minimo mezzo.

4.° Debbono essere adattate all'indole e al grado di sviluppo della società.

---

colari del patto non siano suscettibili di progressivi miglioramenti operati di comune accordo. Il re, col concorso della nazione, potrà sempre nell'avvenire introdurre in esso tutti i cambiamenti che saranno indicati dall'esperienza e dalla ragione dei tempi » C. Cavour, nel *Risorgimento* del 10 marzo 1848.

(1) Sen. Fedele Lampertico, *Lo Statuto e il Senato*, Roma, 1886, p. 49.

Digitized by Google

Esse, come abbiamo già osservato, non esprimono la volontà di un uomo a cui gli altri siano soggetti, ma la libera impersonale volontà di tutti o dei più, a cui è doveroso e dignitoso inchinarsi (1).

11. Si fa spesso la questione se le leggi civili inducano morale obbligazione, e non mancarono scrittori giunti all'assurdo di negarlo. Noi rispondiamo che, ammesse le quattro enumerate condizioni (delle prime due è giudice competente la coscienza morale e religiosa individuale e collettiva; delle altre due il governo stesso civile) le leggi obbligano moralmente: giacchè un legislatore che non potesse obbligare in coscienza colle sue leggi, non risponderebbe al concetto suo, le sue non sarebbero leggi ma meri fatti non giuridici. D'altronde, una volta che si appartiene alla società civile bisogna soddisfarne le esigenze: quindi ubbidire intieramente e perciò anche internamente.

Vi sono di quelli che ammettono nella società civile delle leggi, o meglio disposizioni, meramente *penali*, cioè tali che non determinano alcuno stato morale della persona che le osserva o trasgredisce, nè inducono obbligazione a nessuno neppure indirettamente; sicchè il governo ottiene solo colla forza o col timore della pena quel bene comune o pubblico che gli fa d'uopo. Certo, in sè non vi è nulla di ripugnante nell'ammettere ciò,

(1) La preponderanza attribuita al voto delle maggioranze dalla legislazione e civiltà moderna è fondata, secondo il Manzoni, su tre motivi:

1.° Una più grande probabilità di giustizia e di sapienza nella persuasione del maggior numero.

2.° Una minore ingiustizia, nel caso che l'assoluta giustizia non si ottenga, nel minor numero dei danneggiati, giacchè si eseguisce la volontà dei più.

3.° Una maggiore probabilità di esecuzione tranquilla della determinazione presa, poichè la maggioranza, a cose pari, ha la forza superiore, e la minoranza è portata a pazientare, non avendo molta speranza di buon successo in caso di resistenza.

(A. Manzoni, *Pensieri varii.* — Opere inedite o rare, pubblicate da R. Bonghi, Milano, Rechiedei, 1885, vol. II, p. 496).

Digitized by Google

quando il governo si contenti di questo e la comunità de' soci così appunto la intenda. Ma sono poi siffatte disposizioni utili alle società civili? Parrebbe di sì, per non sovraccaricare troppo i membri d'obbligazioni morali, specialmente se minute: militano però per la sentenza contraria molte ragioni:

1.ª Mettono il disaccordo tra i soci e il governo, il quale fa leggi pel bene di tutti mentre quelli non pensano che a sottrarsene in opposizione al fine pel quale vennero imposte: e però il governo è costretto ai mezzi forzosi e penali invece dei persuasivi e morali che sarebbero più convenienti.

2.ª Tale lotta induce negli animi sentimenti immorali; e coloro che si vedono presi colla violenza e castigati per cosa non obbligatoria in coscienza, facilmente si persuadono esser lecito difendersi contro la forza pubblica, dal che gravissimi mali.

3.ª Dippiù, tale credenza produce e fomenta il contrabbando, condizione di vita pericolosa, piena di menzogne, di frodi, d' immoralità, di ferocia, che è la rovina d'intere famiglie e che assai poco talora si scosta da quella degli assassini.

Sostengono alcuni autori che quella de' tributi è legge meramente penale, o almeno che chi la defrauda non ha obbligo di restituzione, perchè del danaro che in ciò soffre lo Stato, dicono, si risarcisce con ciò *che ritrae dalle pene.* Ma quand'anche avvenisse il fatto, ne seguirebbe altro sconcio oppostissimo alla giustizia, cioè che l'aggravio non sarebbe equabilmente distribuito e le gravezze verrebbero ora ad esser nulle, ora esorbitanti con grave danno delle famiglie: tutto andrebbe a caso, secondo la maggiore o minore astuzia anzi malvagità di quelli che sapessero giocar meglio col governo d'avvedimento, d'arte e di frodi. Sicchè i migliori pagherebbero infine per i peggiori. Quindi è da dire che, sebbene nel primo stadio dei popoli non ancora uniti al governo in unità di scopo potevano ammettersi di-

Digitized by Google

sposizioni meramente penali pel minor male onde non esporli a falli formali che degradano la coscienza, nei popoli più svolti esse non sono nè utili nè decorose. I popoli avanzati in civiltà debbono rimanere uniti al governo nazionale per il benessere comune: essi sanno altresì che il defraudare qualche gabella (od anche il sottrarsi maliziosamente alla leva) nulla giova a scemare i pubblici oneri, anzi induce necessità d'accrescerli per trovar compenso a ciò che la frode sottrae. Laonde questa frode, senza scemare il carico pubblico, reca solo il danno di turbare l'equa distribuzione de' tributi; è un furto che non si fa al governo, ma agli altri contribuenti particolari che debbono risarcire il sottratto ad arte; è un' immoralità ad ogni modo. Quindi le dottrine morali che favoriscono tali opinioni debbonsi riguardare come ignobili, incivili, lasse e corrotte (1).

12. Quanto alle *pene* o *sanzioni* da cui le infrazioni delle leggi vengono colpite, devesi considerare che, sebbene siano accompagnate dalla nota di biasimo, la quale nasce, siccome abbiam visto in addietro, dalla coscienza della nostra ed altrui libertà, tuttavia la ragione di esse pene non è propriamente o almeno principalmente la punizione del delitto, o la vendetta, o la reintegrazione della giustizia violata, bensì la repressione della *spinta criminosa* mediante il timore che incutono (2).

---

(1) Rosm., *Filos. del Dir.*, vol. II, n. 2458 e segg.

(2) « Le pene non sono utili soltanto a coloro che preservano dalle ingiustizie, spaventando quelli che sarebbero tentati di commetterle, ma sono utili anche a questi (oltre più ragioni ovvie) perchè questo sentimento di timore che loro incutono è meno doloroso, meno inquieto, meno affliggevole dei desideri che sopprime. — Questo va inteso con discrezione, cioè nel supposto di pene ragionevoli stabilite per uno scopo giusto. Osservazione applicabile a molti altri generi di *sanzione* in un senso estesissimo di questo vocabolo: cioè che minacciando fa passare la voglia. » (A. Manzoni, *Pensieri vari*, Op. cit., p. 497).

Il Cousin nella sua prefazione al *Gorgia* platonico obbietta contro l'*esemplarità* delle pene (ossia contro l'efficacia attribuita ad esse di

Digitized by Google

Riguardo alla misura, le *pene* si debbono distinguere dai *risarcimenti*. Questi convien che siano abbondanti e risarciscano con certezza e pienezza il danno colpevolmente cagionato. Le pene, all'opposto, debbono essere le *minime* fra le atte ad ottenere la repressione della spinta criminosa. Siccome, poi, colla pena esemplare non si può mai ottenere la detta repressione in modo totale, se ne potrà spingere il rigore in casi speciali fino a quel *maximum*, oltre il quale aggravandosi farebbe più male che bene. Il male dipende dal patimento che ridonda nei buoni legati per parentela od amicizia col delinquente; dalla molteplicità delle leggi criminali, de' tribunali, delle inchieste, della gente armata, delle spie, ecc.; ed anche qualche peso deve darsi alle sofferenze del reo in quanto deteriorano la salute, il credito, ecc. o anche vien privato della vita, colla quale, riformandosi, potrebbe giovare a sè ed alla società.

Quest'ultima considerazione deve aggiungersi a tutte quelle che fanno desiderare si restringano al meno possibile i casi della pena di morte. Non è certo da assentire a quelli che la dichiarano in ogni caso ingiusta (poichè, secondo l'arguta osservazione di Alfonso Karr,

---

trattenere dal delitto coll'immagine della pena inflitta altrui) dicendo che in tal caso sarebbe perfettamente inutile ricercare se il punito è reo od innocente, giacchè l'esempio si ha lo stesso punendolo. Ma lo Stuart Mill sottilmente ed acutamente risponde che la pena esemplare deve trattenere gli altri dal delitto, il che non farebbe se l'innocente fosse colpito come il reo; giacchè chi si trova nella tentazione può riflettere che corre un uguale pericolo sia che si mantenga innocente o no, e non gli rimane pertanto alcun ritegno. L'importante è di rendere pericoloso il misfatto e di associare ad esso l'immagine del castigo; e certo non si ottiene ciò rendendo pericolosa anche l'innocenza od associando l'immagine del castigo anche ad essa (J. Stuart Mill, *A System of Logic*, ediz. cit., p. 511-2). Cionondimeno, e in questo ha in fondo ragione il Cousin, la ricerca della maggiore o minore responsabilità, e la discussione sulla libertà o necessità dell'atto delittuoso commesso, non avrebbe ragione d'essere in una dottrina che sostenesse in modo troppo assoluto non esser le pene che una difesa delle società e un modo unicamente acconcio a reprimere la spinta criminosa.

Digitized by Google

dovrebbero cominciare ad abolirla gli assassini) ma è da sperare non lontano il tempo che le società civili cristiane potranno farne senza.

Fuori dei detti casi speciali, è manifesto che le pene debbonsi diminuire quanto è meno intensa, in media, la spinta criminosa in ogni singola società civile e quanto più essa società apparisce sensitiva alle pene che formano la controspinta. La intensità suddetta dipende dalla malvagità e corruzione del popolo: la sensitività dall'indolenza e dalla barbarie: dunque quanto più un popolo è corrotto e barbaro tant'egli ha bisogno di più gravi pene. Tito Livio vantando i Romani per la mitezza delle pene dice: « Gloriari licet nulli gentium mitiores placuisse pœnas » (1).

Nella condizione della moderna civiltà sono a buon diritto escluse dalle pene quelle così dette *infamanti*, poichè l'infamia è punizione che segue da sè il delitto. Sono ammesse invece le *multe pecuniarie* che giovano a compensare l'erario per le spese che sostiene nell'amministrazione della giustizia, ed anche perchè possono più facilmente graduarsi: la *prigionia*, riguardo alla quale, nondimeno, bisognerebbe tener conto delle famiglie che rimangono prive di soccorso (quindi venire in loro aiuto o col prodotto del lavoro forzato o altrimenti), e del detenuto che non abbia a peggiorare pel contagio degli altri (quindi sapienza del sistema cellulare, che però dovrebbe venir graduato): *le colonie penali* che possono servire a riguadagnare alla società gli uomini più perduti condotti a vivere in un mondo nuovo ove dimenticano gli eccitamenti al vizio che avevano nell'antico: *la perdita dei diritti civili e politici.*

(1) Liv., I.

Digitized by Google

LEZIONE XXII

Origine ed ideale della società civile.

1. Origine della società civile. — 2. Titoli di primo acquisto congiunti ad altro diritto maggiore. — 3. Titoli di primo acquisto divisi da ogni altro: osservazioni sulla *guerra*. — 4. Titoli di secondo acquisto e svolgimento della società civile. — 5. Ideale della società civile ed equilibri necessarii alla sua perfetta costituzione.

1. Dobbiamo trattare brevemente l'origine, lo svolgimento, e l'ideale della società civile.

Dopo il Grozio e il Puffendorf di cui era la formola *nullum imperium sine pacto*, Gian Giacomo Rousseau, confondendo la questione sulla natura della società civile con quella sull'origine di essa, la fece derivare da un *contratto sociale*. Disse, cioè, che gli uomini riunitisi a convenzione stabilirono i modi di questa società delegandone il governo a persone determinate senza però alienarlo, rimanendo così sempre padroni di ritirare siffatta delegazione (1). Ma se si suppone un contratto sociale

(1) *Du Contrat Social.* — Pel Rousseau l'uomo nasce buono e la società lo guasta: ma poichè questa fu posta in essere da un contratto, gli uomini possono rescinderlo, rovesciando la forza sociale che vi si oppone e tornando allo stato di natura. Questo scrittore non filosofo ma piuttosto letterato (come lo dice il Rosmini, *Filos. del Dir.*, vol. II, n. 1895), colpito dai mali di una società lontana ancora dal proprio ideale cadde in un'eloquente esagerazione e volle spogliar l'uomo della caratteristica che gli attribuisce Aristotele, d'essere un animale civile, πολιτικὸν ζῶον. C'è però anche l'esagerazione contraria di ritenere la società civile necessaria, di assoluta necessità, tanto che senz'essa l'uomo sarebbe un selvaggio, quasi un bruto, misconoscendo la società domestica e la teocratica anteriori alla civile, in cui l'uomo si trova anche nello stato

Digitized by Google

espresso, esso, come si esprime il Bossuet, non si conserva in nessun archivio: se poi s'intende una convenzione tacita, o meglio un consenso naturale presunto (al quale impropriamente si dà il nome di contratto) allora esso è bensì una condizione della società civile, ma storicamente non è una spiegazione della sua origine, o almeno non l'unica spiegazione.

L'essenza della società civile consiste nell'essere costituito un potere che amministri la modalità dei diritti d'una certa massa di uomini: adunque cercar l'origine della società civile non è che cercar l'origine dell'istituzione di esso potere, l'origine dei governi.

Ora i titoli con cui una persona o individuale o collettiva può acquistare il potere autocratico sono di *primo acquisto* o di *secondo acquisto,* intendendo per gli ultimi quelli pe' quali tal potere si trasferisce d'una in altra persona. Quanti sono i titoli di primo acquisto tante sono le origini dei governi civili: per quei di secondo acquisto se non si origina una nuova società, almeno se ne può derivare, trasferendosi e modificandosi, una nuova forma di governo.

I titoli di primo acquisto si dividono a lor volta in due classi. Altri sono quelli che dànno il diritto di governare non già solo ma *congiunto con altro diritto maggiore* (dove c'è il più c'è anche il meno), altri quelli che danno il solo diritto di governare *diviso da qualunque altro diritto.*

---

di natura. Tale fu l'errore del Romagnosi e di Ugo Foscolo che parla nei *Sepolcri* del tempo

> . . . . quando leggi e tribunali ed are
> Diero alle umane belve esser pietose
> Di se stesse e d'altrui.

La qual opinione è pur quella in generale degli antichi, tra cui esplicitamente Orazio, che, dopo aver descritto l'evoluzione della vita ferina dei primi uomini, narra (*Sat.* I, 3) come

> Oppida cœperunt munire et ponere leges,
> Ne quis fur esset, neu latro, neu quis adulter.

Intermedia e vera è la sentenza di Dante

> . . . . Or di', sarebbe il peggio
> Per l'uomo in terra se non fosse cive?
> Si, rispos'io . . . .
>
> (*Parad.*, VIII, 116).

Digitized by Google

2. Il titolo primo, assoluto ed essenziale, veniente da un diritto precedente, ossia da una proprietà, è quello di Dio; è il titolo di *creazione* il quale porta la proprietà sullo stesso essere di tutte le cose, come già abbiam visto. Se un tal signore facesse tutto quello che ha diritto di fare farebbe tutto egli da solo, nulla gli uomini, sarebbero distrutte le cause seconde. Per spiegare come queste, conforme la legge provvidenziale, esistano, bisogna distinguere il diritto dall'uso del diritto. Iddio, pur possedendo tutti i beni e tutti i diritti, lascia che gli uomini ne usino a lor pro': quindi i poteri e i diritti degli uomini, e la verità di quel detto — *omnis potestas est a Deo.* Ma di tale sentenza abusano quelli che pretendono dedurne la potestà civile della tale o tal altra persona essere come piovuta dal cielo e di *diritto divino:* poichè questa sentenza spiega l'origine della potestà in generale, non dei titoli speciali per i quali essa è posseduta dalle varie persone: ciò sarebbe un distruggere le cause seconde che mettono in opera tale potestà, un adulare i potenti, un favorire il dispotismo. La Teocrazia del popolo ebreo è un caso affatto speciale per speciali ragioni (1). Il Re d'Italia è tale *per grazia di Dio* (in genere) e *per volontà della nazione* (ecco il titolo).

(1) L'aver posto troppo mente al caso speciale degli ebrei indusse il Bossuet (*Politica estratta dalle proprie parole della S. S.*) in gravi errori intorno al potere civile, alle leggi e allo stesso diritto naturale. A torto questa scuola si dice *cattolica;* il cattolicismo è ampio quanto la verità.

Quando i primi presbiteriani, fuggendo la persecuzione, navigarono all'America settentrionale e vi fondarono le prime colonie degli Stati-Uniti, essi tolsero ad esempio le leggi mosaiche. Che ne uscì? Una legislazione di sangue: per cose che nella condizione presente dell'umanità, politicamente considerate, sono falli leggieri, fu posta la pena di morte. Naturalmente si dovette ben presto mutare.

Il passo dell'*Ecclesiastico* invocato dal Bossuet fa contro di lui: « Dio, dice al c. XVII l'*Ecclesiastico*, dona a ciascun popolo il suo reggitore (ecco ciò che fa con tutti, perchè ogni autorità viene da Dio), Israello è la parte che ha riserbato a se stesso manifestamente (ecco ciò che ha fatto in particolare col popolo d'Israele). »

Per saggio degli errori di Bossuet a questo riguardo basti il brano seguente: « Togliete ogni governo, la terra e tutti i suoi beni sono così comuni fra gli uomini come l'aria e la luce. — Secondo questo *Diritto primitivo* di natura, niuno ha diritto ad alcuna cosa, e tutto è in preda a tutti. » (*Op. cit.*, L. I, art. III, prop. IV).

Stupendo quel *Diritto* secondo il quale niuno ha *diritto* a cosa alcuna!! — L'errore del Bossuet è anche l'errore del medioevo e de' legisti imperiali d'allora.

Digitized by Google

Secondo titolo è quello di *paternità*. In generale chi possiede il diritto d'una cosa, possiede anche quello di stabilire la modalità del suo uso. Ma il padre possiede per natura i diritti dei figli nel modo che abbiam detto: dunque sta in lui il regolarne la modalità. E poichè il potere di regolare la modalità dei diritti è il *potere civile*, quindi nella patria potestà si racchiude anche la potestà civile. Questo potè dare un' origine speciale a qualche governo civile in cui un capo di famiglia presiedesse alla modalità de' diritti di più famiglie originate da lui, e morendo lasciasse con provvedimento esplicito (s' intende *opportuno* ed *utile*, quindi da accettarsi) tale potere da lui acquistato pel diritto di paternità. Cosiffatti sono i governi patriarcali di cui tanti esempi abbiamo nelle storie antiche sacre e profane. In Oriente, dove la società civile si venne svolgendo col naturale incremento della famiglia tenendosi unite le cognazioni, non è cosa rara che il capo della tribù e della città sia costituito dalla volontà del morente genitore (1). Ma anche qui il confondere la potestà civile colla paterna e il farne unica origine dei governi è un nuovo errore che conduce al dispotismo pur esso; poichè avendo il padre possesso non solo della modalità dei diritti, ma anche dei diritti stessi, si attribuì simile autorità anche al governo civile. Ciò che trasse in errore gli autori d'un tal sistema, tra i quali l' inglese Filmer (2), fu l'apprendere il regime paterno

(1) Il dottor Carlo Peters, nella narrazione del suo viaggio recentissimo attraverso l'Africa orientale in soccorso di Emin Pascià, parlando della fiera tribù dei Massai, dice: « La costituzione è la patriarcale primitiva quale ci apparisce anche nel Vecchio Testamento. Gli anziani delle famiglie trattano le gravi questioni della tribù nei loro consigli e la rappresentano al di fuori. La famiglia, e la tribù che ne è un prodotto, è solidale verso lo straniero. » (*Un po' più di luce sull'Africa tenebrosa*, traduz. ital., Milano, Treves, 1891, p. 217).

(2) Confutato dal Sidney nel *Discours sur le Gouvernement*. — Lo Stuart Mill reca nella sua *Logica* come esempio di falsa analogia questo, di dire eccellente il governo dispotico per la sua somiglianza col regime paterno. L' eccellenza del regime paterno, egli osserva, non consiste già nella sua irresponsabilità davanti ai figli; sibbene e nell' affezione reciproca e nella maggior esperienza e saggezza dei genitori rispetto ai figli medesimi: cose queste che non hanno luogo nel governo dispotico (*Op. cit.*, p. 521).

Digitized by Google

come il più dolce e il più atto a fare il bene maggiore. Ma, sebbene nella gran parte dei casi sia così, bisognava riflettere che questo è dovuto all'amore che la natura pose nel seno dei genitori per i figli, il quale non si può in altri uomini trasferire. Si può dunque ammettere che molte volte nell'origine dei governi i padri hanno dato essi stessi l'autorità ai governanti, ma non la propria incomunicabile, sibbene quella di regolare la pura modalità.

Terzo titolo è quello di *signoria*. È chiaro che colui che ha sotto dei servi, cioè persone stabilmente obbligate al suo servigio, può essere anche quello che regola la modalità de' diritti con comuni provvedimenti, e in tal modo essere il loro *civile imperante*. Anzi, se la servitù è massima e il signore non concede ai servi di regolare da sè tale modalità, sia perchè non gli sottraggano la loro opera, sia per timore che ne abusino in loro e suo danno, sia per altro motivo, egli è tenuto a regolarla, se no la detta servitù serebbe ingiuriosa e simile alla schiavitù (1). In questa supposizione, però, il signore che

(1) Abbiamo detto dell'ingiustizia somma della schiavitù, ma ciò non deve ripetersi della servitù; poichè, o per dedizione volontaria a un protettore o benefattore, o per altri casi della vita, può benissimo succedere che un uomo si assoggetti in maniera ad un altro da esserci nell'uno il *diritto di signoria*, nell'altro il *dovere di servitù*. È una locazione di opere che non ha in sè nessuna immoralità, per quanto sia restrittiva della libertà fisica, e può avere anche della dignità morale quando è compiuta con fedeltà, incorruttibilità, ecc. Naturalmente noi parlando di una servitù lecita e giusta, se non altro, nei tempi imperfetti dell'umanità, intendiamo di una condizione in cui la personalità umana sia interamente rispettata e l'uomo sia considerato come uomo e non come bestia.

.... Vogliam che ogni figlio d'Adamo
Conti per uomo.

(G. Giusti, *Dolenda Carthago*).

Il ragionamento di Caligola, il quale, dall'analogia che i pastori hanno coi principi, conchiudeva che o i re dovevano esser Dei o i popoli bestie, contiene due mostruosi errori proprii delle pagane società: 1.° Che l'uomo possa possedere l'uomo a quel modo che un pastore possiede una pecora. 2.° Che i governatori della civile società abbiano un tale diritto

Digitized by Google

amministra quel *benefico impero civile* non è, appunto per la sua signoria assoluta, membro egli stesso della società, il che, peraltro, non ripugna.

Ad un altro titolo nasce l'*impero civile*, a quello della *proprietà* de' terreni. S'immagini che altre famiglie vengano a stabilirsi sul territorio già occupato da un uomo o col gratuito suo consenso o pagandogli affitto. Egli può rendersi naturalmente loro *imperante civile*, perocchè può imporre condizione a tutti quelli che egli lascia vivere sul proprio terreno, o che hanno bisogno di lui per sussistere: quantunque alle famiglie e agl'individui che non sono suoi servi rimarrebbe sempre la libertà d'uscire da quel territorio (diritto d'emigrazione) e così sottrarsi a quel civile governo. — Anche in tale circostanza non è necessario che il proprietario-governatore sia consocio: può però diventarlo con tutte quelle famiglie che, quantunque prive sul luogo di beni-fondi, possedessero comecchesia ricchezze o abilità produttive e potessero concorrere con lui nelle spese della civile amministrazione. — In Egitto il proprietario delle terre e l'imperante civile spesso si concentrarono quasi per intero in una sola persona.

Il dominio adunque sull'*esistenza*, sulla *vita*, sul *servigio* delle persone, sul *terreno* e in generale sui mezzi di sussistenza, quando abbraccia nella sua sfera pluralità di persone, può stendersi legittimamente al *potere civile*. Essi sono in teoria, e furono spesso anche in fatto, altrettanti modi onde si mise in piedi da sè — un regolamento unico della modalità dei diritti di molti — un governo, una civile società.

3. Ora è da passare agli altri titoli di primo acquisto che dànno l'impero civile *diviso da ogni altro diritto*. Si suddividono in quelli che provengono da un'azione unilaterale, da un atto della persona che assume l'impero, e in quelli che vengono dall'atto molteplice de' padri convenienti insieme (a torto escluso dall'Haller). Nel primo

Digitized by Google

modo si forma la società civile, per così dire, dal sopra in giù: nel secondo dal sotto in su.

Ai primi appartiene il titolo di *occupazione*. — Premettasi a ciò che il governo civile, quantunque sia un carico in servigio altrui, tuttavia è un vero bene in chi lo possiede. Non citeremo il fatto dell'ambirlo e disputarselo a sangue che si fa: potrebbe accadere per corruttela e voglia di abusarne. Ma, anche ridotto a una nuda e faticosa amministrazione di pure modalità, è certo ancor desiderabile:

1.° Perchè chi governa ha o deve avere la stima e gratitudine dei governati, le quali due cose producono felicità a chi se le merita, e traggono con sè indirettamente altri beni.

2.° Perchè chi governa è superiore agli altri e può far brillare ai loro occhi le doti del proprio animo; tendenza, entro certi limiti, onesta e naturale all'uomo.

3.° Perchè chi governa è più sicuro dagli abusi che altri potesse commettere col pretesto di governare; il quale vantaggio è tanto più sensibile quanto più egli è ricco proprietario.

4.° Infine, perchè chi governa è in una scuola continua di sapienza e di virtù, e l'abitudine del governare produce col tempo grandezza d'animo, ampie vedute, e quelle indoli generose nelle imprese, instancabili nei beneficii, misteriosamente splendide per nobiltà, che si osservano tradizionali nelle case regnanti.

Ora se il governo civile è un *bene*, è quindi *materia di diritto*, e perciò *occupabile*. Siffatta occupazione può essere *pacifica*, quando non esiste ancora una tale amministrazione e chi la assume non solo non nuoce altrui ma li benefica. La mancanza di risentimento giuridico per parte degli altri è segno della sua legittimità. Un esempio di che, fino ad un certo punto, potrebbe riguardarsi il dominio acquistato in Firenze dai primi *Medici*. Da quest'occupazione possono sorgere le forme di governo monarchico e repubblicano secondo che l'occupazione è

Digitized by Google

fatta da uno o dai più. — Può essere, poi, occupazione *forzata*, ma solo in due casi: α) quand'è necessaria per difesa nostra; se per esempio avessimo proprietà in mezzo a genti barbare e rapaci che non ce le rispettassero potremmo soggiogarle e sottoporle a civil reggimento; β) quando è necessaria per difesa altrui, la quale può aver per oggetto non pure qualche uomo, ma benanche l'umanità stessa violata e straziata da immani ingiustizie, ad esempio la tratta dei negri, l'antropofagia, ecc. Qui si vede doversi riconoscere un *diritto di conquista*, benchè a tanti abusi abbia dato occasione, e l'esercizio ne sia stato e ne sia al tutto pericoloso, nè ormai esso possa aver luogo fra nazioni civili e cristiane.

Così si può anche vedere quel che sia la *guerra* secondo la Morale. Contro la guerra si possono appunto rivolgere le censure che già abbiamo recate contro il duello: massima fra tutte questa, che la forza bruta non muta la ragione, non vale il diritto, non ha pregio intrinseco per gli esseri intellettivi e morali. Tuttavia c'è un'osservazione da fare. Se la forza non può sostituirsi al diritto, il diritto può far uso, nondimeno, della forza a sua difesa, e noi abbiam visto in addietro che il diritto di difesa è sacrosanto, anzi è essenziale alla natura intrinseca del diritto stesso. Ecco, adunque, che rimane aperta, in Morale, la via della guerra; poichè, qualunque Stato si creda aggredito o ingiustamente offeso ne' suoi interessi e nel suo onore (che è un grande interesse a sua volta) può lecitamente, a difesa di questi, sorgere in armi e fare una guerra ch'è difensiva moralmente, ma strategicamente può essere anche offensiva, com'è naturale. Certo, se le aggressioni si potessero sopprimere (il che vorrebbe dire sopprimere le passioni umane), se la difesa, com'è organizzata dalla società per l'individuo così fosse organizzata per le nazioni mediante giudici supremi che avessero anche la forza di far eseguire le loro sentenze, la guerra dovrebbe scomparire. Ma le passioni umane non sappiamo come e

Digitized by Google

quando si potranno sopprimere; e dopo i meschini risultati della Conferenza indetta dallo Czar Nicolò II all'Aja, solo l'avvenire ci potrà mostrare se sia attuabile nel fatto un vero e serio e forte arbitrato internazionale.

Vi sono di coloro che dànno merito alla guerra di tenere accesa nei popoli una fiaccola d'idealismo che altrimenti si estinguerebbe: e questo non si può negare, come non si può negare la bellezza ideale e morale dell'uomo che fa alla patria il sacrificio della sua gioventù, della sua vita, di tutto se stesso. *Dulce et decorum est pro patria mori!* L'egoismo utilitarista e materiale qui è vinto da un sentimento e da un concetto infinitamente più nobile.

Ma se è legge di Provvidenza che dal male nasca il bene, dal dolore la virtù, dalla sofferenza il merito: se quindi è vero che Iddio permette il male liberamente operato dalle nostre volontà umane da cui ricava il maggior bene; rimane sempre che noi il male non dobbiamo farlo, ma anzi dobbiamo opporvici con tutte le nostre forze, e per nulla al mondo ci sarebbe lecito procurare ai nostri simili il dolore e la sofferenza per quanto provvidenzialmente possa derivarne frutto di virtù e di merito. Così sarebbe una grande immoralità fomentare la guerra per uno scopo d'idealità morale; seminar stragi e morte per suscitare gli eroismi, le virtù supreme, i grandi e ineffabili sacrifici. La virtù bella e ideale è certo nella difesa, ma l'istinto aggressivamente bellicoso è un istinto di brutalità egoista, quindi immorale, che la civiltà e la religione debbono combattere. Con diciannove secoli di cristianesimo nelle vene e con tanta luce di civiltà è tempo di abbandonare il costume dei selvaggi che uccidono gli altri perchè appartengono ad un'altra tribù, o delle formiche che fanno strage di quelle che sono nel formicaio vicino. Iddio è « Colui che meglio è conosciuto dalle generazioni umane quanto più ascendono nella civiltà e nella scienza; Colui che consente venire onorato da ciascuna generazione secondo il poter suo

Digitized by Google

e che gradatamente trasforma ed alza gl'ideali dei popoli, servendosi per il governo della Terra, nel tempo opportuno, anche degl'ideali inferiori e perituri; Colui che essendo la Pace e la Vita sofferse venir chiamato il *Dio degli eserciti....* » (1).

Oggidì, col progredire della civiltà nel sentimento e nel pensiero, col maturarsi dell'opinione pubblica, col medesimo perfezionarsi delle armi, l'orrore alla guerra e il desiderio intenso della pace si fa più generale, anche nell'animo delle persone che si direbbero più inaccessibili ad esso (2). Nel *Figaro* di Parigi era riportata recentemente (Luglio 1899) l'opinione di un alto personaggio militare: « Ci sono due specie di guerre. C'è la guerra che fa la vita e la guerra che fa la morte. La guerra che fa la vita è la guerra coloniale praticata con intelligenza. La guerra che fa la morte, la guerra stupida, la guerra atroce, sarebbe quella che consistesse nel de-

---

(1) Fogazzaro: *Piccolo mondo antico*, 1.ª ediz., p. 470-1.

(2) È in questi sensi la bella lettera (pubblicata in un volume delle sue opere) che il celebre maresciallo Moltke dirigeva al signor Gonbareff in risposta ad una Memoria che questi gli aveva mandato sull'opera del Congresso della pace.

Onorevole signore,

Voi aveste la bontà di mandarmi una Memoria in cui sviluppate le vostre idee sulle questioni gravi che agitano il tempo presente, e mi fate l'onore di chiedere il mio avviso su queste quistioni.

Io debbo limitarmi a rispondere, dal mio punto di vista, a ciò che voi dite sulla questione della guerra.

Voi dichiarate che la guerra è un delitto assoluto, benchè la si celebri in versi. Io la ritengo un mezzo supremo, ma perfettamente legittimo, di difendere l'esistenza, la indipendenza e l'onore di uno Stato.

Spero che questo mezzo supremo sarà impiegato sempre più raramente in grazia della civilizzazione che fa incessanti progressi; ma nessuno Stato saprà rinunciarvi completamente.

La vita dell'uomo, più ancora la vita della natura, non è che una lotta di ciò che si avanza contro quello che già c'è; e la vita dei popoli non differisce dalla vita dell'uomo. Chi potrebbe negare che ogni guerra, anche la guerra fortunata, non sia una disgrazia per chi la fa? Nessun acquisto di territorio, nessun miliardo non saprebbe, infatti, pagare una vita umana, nè fornire un compenso al lutto delle famiglie.

Ma chi dunque al mondo puo sottrarsi alla disgrazia, alla necessità? La disgrazia e la necessità non sono esse, per un decreto di Dio, le condizioni della nostra vita su questa terra? Non è già a Wallenstein, ma a Max, che il nostro grande poeta (Schiller) fa dire:

Digitized by Google

molire a colpi di cannone le fabbriche e le case sulle rive del Reno o della Mosella o della Marna, nell'uccidere operai e contadini vestiti da soldati e nel mandare sotto terra quelli che non domandano che di lavorare sopra la terra. » La sola conquista coloniale, fatta allo scopo di sostituire la civiltà alla barbarie e il rispetto per l'umanità ai sacrifici umani, alla tratta degli schiavi, al cannibalismo, alle predonerie (pur ritraendone i vantaggi doverosi) è, come abbiam detto, la guerra di conquista lecita. Ad essa è affidato il compito di diffondere su tutta la faccia della terra quella luce di civiltà europea e americana che è pur sorta, volere o no, da essa. Se è un banchetto la conquista dei paesi barbari, tutte le nazioni civili vi hanno diritto; se è un onere, tutte ne hanno il dovere. Ma per ciò è necessaria una educazione di popolo che non tutte le nazioni hanno;

« La guerra è orribile come un flagello di Dio; ma essa è buona « come lui e conforme al nostro destino come egli ha stabilito. »

Nessuno, del resto, potrebbe negare che la guerra non abbia anche essa i suoi lati belli, e che essa non dia luogo all'esercizio di virtù che, senza essa, dormirebbero e si spegnerebbero.

E certo più facile celebrare i benefici della pace, che indicare come si potrebbe mantenerla. Per conciliare gl' interessi così divergenti delle nazioni, per pacificare le loro discordie, e quindi per impedire le guerre, voi volete mettere al posto della diplomazia un' assemblea permanente di eletti dei popoli. Io ho più fiducia nella saggezza e nella potenza del governo che in questo areopago. Il tempo delle guerre di gabinetti appartiene al passato e oggidì si troverebbe difficilmente un capo di Stato che consentirebbe a caricarsi la pesante responsabilità di sfoderare la sciabola senza necessità. Possano i governi essere dovunque così forti da dominare le passioni dei popoli che spingono alla guerra.

La vostra Memoria insiste sul gusto speciale della razza germanica per la guerra. Io vi prego di esaminare la storia del nostro secolo, e di vedere se la causa della guerra va cercata in Germania.

La Germania ha raggiunto il suo scopo: la riunione di ciò che era diviso. Essa non ha il menomo motivo di lanciarsi in avventure guerresche, ma può essere forzata a difendersi, e bisogna che sia pronta a difendersi. Io auguro sinceramente con voi che questa necessità non si presenti.

Non mi oppongo a che rendiate pubblica questa mia risposta.

Con rispetto

Vostro devotissimo
MOLTKE.

Digitized by Google

una concordia interna che non lasci sussistere partiti a cui le sventure nazionali siano liete e desiderate armi; una coscienza sociale che per la prudenza dell'oggi non si faccia tagliare tutte le vie di domani ai commerci, all'emigrazione, allo sviluppo; una forte e risoluta volontà che sappia quel che vuole e voglia davvero, e non si entusiasmi al primo successo, per indietreggiare senza dignità e precipitosamente al primo intoppo, ma con fredda tenacia e illuminata cautela, di cui si hanno esempi antichi e moderni, proceda sui suoi passi guidata dalla ragione, non dalla fantasia. Va da sè, poi, che sono da abborrirsi, oggi più che mai, le efferatezze dei vecchi conquistatori che resero tristamente famosi, ad esempio, i nomi del Cortez e del Pizzarro.

Ma torniamo ai titoli di primo acquisto.

Il titolo proveniente da più atti dei padri di famiglia che convengono insieme è quello dell'*elezione*. Essi coll'elezione possono scegliere la forma di governo che vogliono, ma prima dell'elezione non formano ancora società civile perchè senza governo, e dopo l'elezione il potere civile risiede ancora o no nei padri di famiglia secondo il modo in cui quest'elezione fu fatta (1).

4. Dei titoli di *secondo acquisto* diremo poche parole. Costituito il governo in uno dei modi anzidetti, esso può venire, come ogni altro diritto, trasmesso e insieme modificato. Tre modi di trasmissione sono i seguenti:

α) Il governo civile vien *comunicato* da chi lo possiede, ad uno o più soci, pienamente o parzialmente,

(1) Qui si scorge il lato debole del Grozio, onde il Rousseau potè fargli ragionevolmente la seguente obbiezione: « Un peuple, dit Grotius, peut se donner à un roi. Selon Grotius un peuple est donc un peuple, avant de se donner à un roi. » Sulla quale obbiezione passa il Rousseau a fondare il suo sistema. Noi neghiamo che una moltitudine sia un *popolo* avanti l'istituzione del governo e quindi avanti la fondazione della società civile. C'è l'elemento della pluralità, ma manca l'elemento della unità secondo cui una turba vien ridotta a popolo. *Da unum et populus est, tolle unum et turba est*, dice acutamente S. Agostino.

Digitized by Google

per vincolo naturale o per atto di volontà, senza che se ne sproprii il possessore, ma rimanendo l'autorità in comune. La forma di governo soffre mutazione — esempio, degli Augusti che sceglievano un collega, ovvero un Cesare.

β) Vien *trasferito* tutto o in parte restandone priva la persona che lo trasferisce. Qui pure la forma di governo può mutare (anche non mutare nel passaggio che si fa per pura eredità o simile) — esempio, la divisione dei tre poteri e l'istituzione dei parlamenti.

γ) Vien *delegato* da persona (individua o collettiva) ad altra non però spogliandosene — come fa il popolo, in cui fu *trasferito* tale diritto, eleggendo i deputati. Allora si ha la forma di governo rappresentativa.

Tali i titoli: ma purtroppo la storia, e più ancora l'integrazione di quel molto che ci è sconosciuto nella storia, mostra come venissero ravvolti in tutto quell'ammasso di virtù e vizii, di bene e male, che è la natura umana, campo di si strana fertilità ove insieme alla giustizia l'iniquità cresce prosperosa. Il diritto signorile e di proprietà spesse volte ha celato la bieca cupidigia, le imprese ladresche, la violenza, e queste sozzure contaminarono i titoli al governo civile che ne derivò. Ora la società per reazione, e forse con nuove ingiustizie, tenta rifare il cammino e scuotere ogni giogo che sia d'altra natura fuorchè sociale, il solo confacente alla maturità della civiltà moderna, il solo in cui la sovranità, come insegnavano dotti teologi, risieda nel popolo (1), il solo in cui nessun individuo è soggetto a nessun individuo, ma alla legge comune (2).

---

(1) Mgr. John Ireland, *La Chiesa e la Società moderna*, trad. ital., vol. II, Milano, Cogliati, 1898, p. 126.

(2) Scrive il Rosmini: « Io riconosco l'esistenza di un diritto signorile e ne ho svolto i principî nella *Filosofia del diritto*. Ma allo stesso tempo sono persuaso che il diritto signorile non può aver luogo se non temporaneamente fino a tanto che gli uomini si trovano ancora in uno stato di rozzezza e di fanciullezza; non più fra quelle popolazioni che

Digitized by Google

Se noi osserviamo l'uman genere in tempi a noi non troppo lontani nè troppo sconosciuti vediamo ch'esso, dopo molte parziali ed accidentali vicende, venne a dividersi in due gran parti, il *mondo romano* e il *mondo barbaro,* destinato il primo a formare ed educare l'*elemento civile,* il secondo l'*elemento famigliare.* Venne il tempo in cui l'uno avea portato la famiglia alla sua piena robustezza e minacciava trascendere nel diritto signorile, l'altro avea spinta la civil comunanza al suo pieno sviluppo quasi distruggendo la famiglia: era d'uopo una felice fusione e questa si operò mediante il Cristianesimo quando la razza germanica si mescolò alla romana. Ma questa fusione delle due razze non poteva operarsi in un istante; quindi le lotte e le agitazioni continue del medio evo, in cui, accanto al predominio signorile di molte famiglie potenti, sorgevano i liberi comuni, guerreggiandosi gli uni e le altre con prevalenza e quasi consolidamento di queste: ma la lotta divenne oltremodo minacciosa, torbida, sanguinaria in Francia e per contraccolpo in Europa pel movimento dell'anno 1789. Le ingiustizie provocano sempre ingiustizie, e seminate dànno messe feconda. Napoleone I chiamato dal suo genio e dalle circostanze a giudicare fra i *due secoli l'un contro l'altro armato* sa-

---

sono già mature per l'influenza che ha esercitato lungamente sopra di esse il cristianesimo. Tali sono, a mio vedere, le nazioni cristiane d'Europa, per tali si debbono riconoscere e trattare senza tener conto delle piccole anomalie ed eccezioni che si potessero qua e colà ravvisare. Qualche traccia di diritto signorile rimarrà nelle relazioni della vita privata: *non si deve ammetterlo più qual base della pubblica:* oggimai alla vita pubblica non ispetta che la civiltà. » (Rosmini, *Della naturale costituzione della Società civile,* ediz. cit., p. 12). Dopo ciò si veda quanto ingiustamente un insigne scrittore francese, Adolfo Franck, accusi il Rosmini d'esser giunto « malgré ses grandes maximes sur la dignité et la liberté morale de l'homme, à se faire *l'apologiste du servage et du vieux droit féodal,* à confondre la propriété des personnes nées sur une terre seigneuriale avec celle de la terre elle-même, sans autre garantie accordée au serf contre l'arbitraire que la conscience du seigneur »! (A. Franck, *Philosophes modernes étrangers et français,* Paris, Didier et C., p. 42-3).

Digitized by Google

rebbe stato l'uomo da accordarli insieme, come ne fa fede il suo codice napoleonico monumento di legislazione e le sue parole dette a Sant'Elena; ma non vi riuscì, perchè alla pura *giustizia sociale* volle sostituire la *forza prevalente* e l'*entusiasmo di una gloria pagana* non confacentesi alle società cristiane e di cui gli stessi vincitori si stancavano. Quindi non fu secondato dalla società nei primi suoi rovesci che furono anche gli ultimi, e la mediazione distrusse il mediatore. — Errarono, però, e non conobbero i tempi, quei politici della Ristorazione che credettero rimettere tutto allo *statu quo*: e noi vediamo l'Italia, detta allora dal Metternich *una espressione geografica*, liberarsi da tutti quei principi e principotti che tenean fermo l'elemento signorile (acquistato chissà come!) e formarsi a nazione libera, indipendente, dotata di un governo nazionale e veramente sociale (1). Quando è cattivo o inetto la colpa è nostra.

5. La società moderna tende alla perfezione sospingendo il governo a pigliar sempre più libero e pieno possesso di *sola* e di *tutta* la modalità dei diritti, risolvendosi tutto l'ideale della perfezione civile ad un problema di *massimi* e di *minimi* in questo senso, onde si ha poi la maggiore semplicità nell'uso dei mezzi e la maggiore efficacia nell'ottenimento dei fini. E la costruzione, poi, della società stessa più rispondente a questo

---

(1) Quanto al potere temporale dei papi, Pio IX, rifiutando di partecipare alla guerra italiana contro lo straniero pel solo motivo ch'era capo della religione, venne ad abdicarvi implicitamente, come aveva preveduto il Rosmini, mostrando l'incompatibilità presente di quest'alta carica spirituale con quella di governatore civile. E ciò gli fa onore, perchè mostra com'egli avesse una coscienza omai sviluppata delle condizioni moderne. La quale coscienza manca a coloro che ancor reclamano il potere temporale e gridano *usurpatore* lo Stato attuale formato dai plebisciti. Costoro sono i rappresentanti del dispotismo signorile e considerano lo Stato come una *vigna* del governatore. Infatti l'*Unità Cattolica* ebbe spesso a paragonare la presa di Roma al furto biblico della vigna di Nabot per parte dell'empio re Acab.

Digitized by Google

ideale è quella che mantiene l'equilibrio dei beni e delle forze sociali al benessere di ciascuno e di tutti. Il regolamento e l'amministrazione della modalità dei diritti dev'essere anzitutto fondato nella *giustizia* e su di essa dev'essere fondata pure la società civile. *Justitia regnorum fundamentum.* Ora nella società civile vi sono varie forze ed attività di cui principale motore dev'essere la *giustizia* e fine ultimo a cui rivolgersi il *bene morale.* Tali attività, rinserrate fra questi due quasi muri, debbono in una società ben ordinata equilibrarsi fra loro. Quindi avremo:

1.° Equilibrio fra *la popolazione e la ricchezza,* disponendosi le cose in modo da venir in aiuto alle classi più povere col lavoro, colle opere di beneficenza, coll'istruzione, coll'educazione, col favorire le industrie, i commerci, e far fruttare tutto in maniera che la ricchezza e, in generale, ogni benessere materiale, intellettuale e morale, corrisponda all'aumento di popolazione.

2.° Equilibrio tra *la ricchezza e il potere civile,* in modo che questo sia scompartito proporzionalmente a quella, e, in generale, proporzionalmente alla *competenza,* nel modo e nei termini che abbiamo accennato.

3.° Equilibrio tra *il potere civile e la forza militare,* sicchè questa non si trasmuti in un dispotismo, come quello dei pretoriani e dei giannizzeri.

4.° Equilibrio tra *il potere militare e la scienza,* dimodochè abbiano in mano la forza coloro che la sanno maneggiare senza danno proprio e dei concittadini.

5.° In ultimo, equilibrio *tra la scienza e la virtù,* perchè la scienza che non ha contrappeso nella virtù diventa strumento di tirannide, specie se congiunta alla forza.

> Chè dove l'argomento della mente
> S'aggiunge al mal volere ed alla possa,
> Nessun riparo vi può far la gente.
>
> (*Inf.* C. XXXI).

Digitized by Google

La virtù sola, secondo la definizione di S. Agostino che vedremo, è ciò di cui non si può abusare, *qua nullus male utitur.*

E questo studio di equilibrare le attività sociali *esteriori, animali, intellettive, volitive* e *morali* è proprio della *Filosofia della Politica* la quale comincia dove finisce la *Filosofia del Diritto* (1).

---

(1) Intorno ai concetti civili e sociali del Rosmini è da vedersi oltre gli scritti già citati in addietro, Eugenio Monzini, *Il pensiero civile di A. Rosmini*, nella pubblicazione centenaria più volte citata, vol. I, p. 337 — lavoro di un compianto e giovane professore coltissimo — e Carlo Calzi, *Rosmini nella presente questione sociale*, Torino, Bocca, 1899 — lavoro di polso di cui è finora pubblicato solo il 1° volume.

Digitized by Google

LEZIONE XXIII

Virtù e mezzi pel bene morale.

1. Virtù e vizio. — 2. Le quattro virtù cardinali. — 3. Proprietà delle virtù morali. — 4. Mezzi al conseguimento del bene morale: Morale e Religione.

La seconda parte dell'Etica, secondo la definizione da noi datane, tratta degli *atti, abiti, mezzi per acquistare il bene morale, mantenerlo e svolgerlo:* epperò, avendo sinora discorso con una certa ampiezza, e nelle diverse circostanze fondamentali, degli *atti;* ci rimane a dire in brevi parole del rimanente, ed anzitutto degli *abiti* con cui si consegue il bene morale, ossia delle *virtù.*

Il nome stesso di *virtù* indica già la perfezione di una potenza, ciò che rende completa e pienamente attuata una facoltà operativa in modo che possa operare perfettamente secondo la sua natura; e poichè l'*abito* è appunto ciò che ci fa operare con facilità, con prontezza, con sicurezza e con diletto, ne viene che la virtù perfezionatrice di una potenza debba consistere in un abito. Trasportata siffatta nozione di virtù alla volontà o potenza morale (1) essa virtù ci si porge come un

(1) Nel significato della parola *virtù* è avvenuto un mutamento per cui ciò che prima indicava semplicemente forza o potestà di fare, poscia passò ad indicare qualche cosa di essenzialmente etico e morale. In greco Ἄρης, ἀρετή, ἄριστος hanno comune origine. In latino *virtus* e *vis*. In tedesco *Tugend* e *tuchtig* vengono da *taugen* che significa potere, valere, servire a qualche cosa. Pure in italiano la parola *virtù* ha anche il significato di *forza*. Giambattista Vico, avendo notato acutamente questa evoluzione di senso, spiegava la parola *optimus* come indicante colui *qui praebebat opem*, ed *ops* era potenza o forza. *Virtutem etiam mali nanciscuntur*, scrive Ennio.

Digitized by Google

abito dell'attività intelligente per cui l'uomo è piegato al bene; e quindi la definizione che sulla scorta di S. Agostino, ne dà S. Tommaso: « *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur* » (1).

Noi, considerando dapprima che la rettitudine del vivere (in quanto dipende dal volere) consiste nell'adesione pratica della volontà al bene morale; ed appresso che la volontà non può dirsi aver l'abito di praticarlo, facilmente, sicuramente, prontamente e dilettosamente se non vi ha colla ripetizione degli atti avvezzato le potenze inferiori, per cui l'atto interno trapassa onde portarsi all'esterno, definiremo la virtù più specificatamente in questo modo: « *La virtù è un abito o qualità inerente alla nostra volontà, per cui l'uomo in essa e nelle sottostanti potenze è disposto alla pratica del bene morale* » (2). Come si vede, tra la virtù e il bene morale c'è qualcosa di comune e qualcosa che li distingue; l'una e l'altro sono un'adesione di tutta la volontà a tutta quanta la legge, ma la prima ha di più congiunto un abito di operare nelle potenze inferiori secondo quest'adesione ed un proposito universale e costante di adempirla e riverirla.

---

(1) *S. T.*, I II^{ae}, q. 55, a. 4. — S. Agostino, *De lib. arb.*, l. II, c. 19, n. 50.

Qui noi trattiamo dell'Etica naturale e delle virtù naturalmente acquisite. I due scrittori citati, comprendendo nella definizione anche le virtù soprannaturali infuse da Dio, aggiungevano: *quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Come il Cristianesimo abbia nobilitato la pratica ed i concetti delle virtù morali già note all'antichità vedasi in un aureo libro dello Zoppi (G. B. Zoppi, *Sul vocabolario cristiano*, considerazioni morali, Milano, Cogliati, 1898, specialmente p. 80).

(2) La virtù etica ch'è l'abitudine del bene morale, ha sempre avuto, anche nelle origini della civiltà e della filosofia, una stretta relazione con l'abitudine ed il costume in genere. L'aveva già osservato Aristotele: ἀπὸ τοῦ ἔθους (dall'abitudine) τὸ ἦθος (il costume morale). - *Eth. Nic.* II, 1.

In tedesco *Gewohnheit* che significa costume, viene da *Wohn*, abitazione. — *Sitte* (cfr. la nostra parola *sede*) vuol dir costume e *Sittlichkeit* moralità.

Nel progresso del tempo, del linguaggio e del pensiero, quello che dapprima significava *ciò che si suol fare*, significò poi *ciò che si deve fare*.

Digitized by Google

Questa è la differenza specifica tra virtù e bene morale. Di qui pure si vede come la virtù in sè sia unica a quel modo che è unico il bene morale, e solo si differenzia diversamente a seconda dell'obbietto in cui l'atto virtuoso si appunta; onde si può dire che c'è una prima virtù da cui tutte l'altre derivano.

Per contrario, il *vizio* è *un abito o qualità che inere alla volontà, per cui l'uomo in essa e nelle sottostanti potenze è disposto alla pratica del male morale quando il bene soggettivo a questo lo solleciti.* Per l'unità e semplicità del bene morale si vede bastare che l'uomo si disponga contrariamente anche ad un solo precetto della legge morale — onde il detto *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* — per avere il pieno concetto di vizio; il qual vizio, però, può essere maggiore o minore secondo le circostanze (1). È però da notare anche qui che altro è *vizio* altro è *male morale.*

2. Le virtù, abbiam detto, (e perciò anche i vizi) si differenziano dall'oggetto in cui si appuntano, che può esser o Dio o gli uomini l'uno, e gli altri riguardati tanto in sè come rispetto a noi. Ma sarebbe troppo lungo parlare di tutte le virtù in particolare: diremo pertanto qualche cosa di quelle fra esse ritenute *principali*, perchè sono quasi come la materia di tutte le altre virtù che rispetto ad esse appariscono *secondarie:* si denominano anche virtù *cardinali*, perchè sopra di esse si appoggiano le altre, e su questo perno si aggira tutta la vita morale, onde le altre virtù, rispetto ad esse, diconsi anche *aggiunte.* Sono: *giustizia, prudenza, fortezza, temperanza;* delle quali discorrono con mirabile elevatezza di concetti Platone nel IX e X della *Repubblica* ed Aristotele nell'*Etica Nicomachea.*

La *giustizia* (δικαιοσύνη) è come la virtù universale

(1) Contro la sentenza degli Stoici che insegnavano tutti i vizii essere uguali (Cic, *Parad. Stoic.*, III, 1. — *De finib.* IV, 10).

Digitized by Google

della volontà che aderisce al bene morale, riconoscendo praticamente l'essere nell'ordine suo e gli enti intelligenti che lo rispecchiano. Essa è la virtù morale e oggettiva per eccellenza, è essenzialmente contraria ad ogni vizio e ad ogni egoismo onde ogni vizio si genera: poichè è fondata sull'*altruismo,* come si dice oggi, e mira sempre al bene altrui (ἀλλότριον ἀγαθόν) come aveva già detto Aristotele, il quale le dedica tutto il quinto libro dell'Etica a Nicomaco, e dice di lei che nè Espero nè Lucifero son degni di tanta ammirazione.

La giustizia tribuisce a ciascun ente ciò che l'entità, la perfezione, la dignità sua richiede, ciò che è dovuto alla sua esigenza morale, ciò che vuole (in senso più determinato) il suo *diritto.* Onde la celebre definizione di Ulpiano: « Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi » ricevuta da S. Tommaso che definisce la virtù nel seguente modo: « *Justitia est habitus secundum quem aliquis costanti ac perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit* » (1). E ciò è conforme al detto di Paolo: « Reddite ergo omnibus debita, cui tributum tributum, cui vectigal vectigal: cui timorem timorem, cui honorem honorem » (2). Così vengono unite insieme le due sorta di giustizia, l'una *commutativa* che è la norma dei contratti, del dare e dell'avere, e segue una proporzione aritmetica rendendo a ciascuno il suo *(das Seine):* l'altra *distributiva* o *rimuneratrice,* che si fonda sull'onore, sulla dignità (κατ' ἀξίαν) e seguendo la proporzione geometrica dà a ciascuno secondo il suo merito *(das Verdiente).* Quest'ultima giustizia era esercitata, a detta dei Greci, dalle Grazie, che però Orazio chiama *decenti (Gratiæ decentes),* poichè il *decorum* era per i latini ciò che per noi il *giusto.* Certamente il concetto dell'una

(1) II^{ae}, q. 181, a. 2. — Cicerone diceva che senza la giustizia non potrebbe sussistere neanche una congrega di ladroni: « Cuius (justitiae) tanta vis est, ut ne illi quidem qui maleficio et scelere pascuntur possint sine ulla particula justitiae vivere » (*De Offic.,* II, 11).

(2) *Ad Rom.,* XIII.

Digitized by Google

giustizia è molto diverso da quello dell'altra nel caso concreto, com'è diverso il prezzo dall'onore e il denaro dalla pubblica stima. Ma il principio onde le due diverse applicazioni derivano è il medesimo, ed è sempre il principio del riconoscimento pratico dell'essere.

La *prudenza* (φρόνησις) vien definita da Aristotele: « *Retta ragione degli agibili* » (1) ed è la virtù che perfeziona la ragion pratica in modo da cercare, trovare, porre in opera i mezzi necessari e più convenienti all'adempimento d'ogni giustizia. Essa ripensa il passato, riflette al presente e provvede all'avvenire (2). Alle due nominate virtù par che alluda il Vangelo quando dice: *Siate semplici come la colomba* (ecco la giustizia, che riguarda con semplicità il fine) e *prudenti come il serpente* (ecco la prudenza, che sceglie saggiamente i mezzi.)

La *fortezza* (ἀνδρεία) è la virtù che rafforza l'animo ad agire o a patire quelle cose che l'adempimento della giustizia richiede e la sequela della retta ragione necessariamente importa, onde Cicerone (*De inventione reth,*) la disse: *considerata periculorum susceptio et laborum perpessio.* Due, pertanto, sono gli atti della fortezza secondochè dicevano gli antichi: *Agere et pati* (3). Vale a dire, l'atto con cui si va incontro ai pericoli per la pratica di qualche bene, e l'atto con cui per il medesimo scopo si tollerano fortemente le avversità. Sono altrettanti

---

(1) *Eth. Nic.* l. VI. c. 5: λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ανθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά — ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ, περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν. Si tradusse quindi la definizione di prudenza: *Recta ratio agibilium* o *agendorum.* V. anche c. 9 in principio, ove si dice doversi operare celeremente una volta che si è consultato, ma nel consultare doversi andare a rilento, il che corrisponde all'aforisma σπεῦδε βραδέως (festina lente).

(2) Questi sono i tre occhi che Dante mette appunto in fronte alla Prudenza nel XXIX del *Purg.*, v. 132.

(3) *Facere et pati fortia romanum est* secondo Livio.

Digitized by Google

aspetti di questa virtù la *pazienza*, la *perseveranza*, la *magnanimità* che sacrifica gli onori, e la *magnificenza* che sacrifica le ricchezze. I vizî contrarî si ricordano facilmente.

La *temperanza* (σωφροσύνη) è meglio che altrove descritta nelle parole di S. Agostino: « Rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio » (1). Questi impeti sono o razionali o sensitivo-corporei. I primi dànno luogo alla *superbia*, gonfia estimazione di sè ed elevamento sopra gli altri, cui si oppone la temperanza sotto il nome di *umiltà* (veritiera); all'*ira*, che sopravviene dagli ostacoli e dalle contrarietà che si oppongono agli atti cui è inclinato l'animo nostro o li interrompono incominciati, e ad essa la temperanza contrapponesi col nome di *mansuetudine;* alla *vendetta*, ch'è uno sfogo dell'ira, e una manifestazione di superbia calpestata, cui la temperanza mettesi di fronte colla denominazione di *clemenza* e *perdono*. I secondi, dovuti all'istinto sensuale, consistono in una sovreccitazione dei sensi esterni, che la temperanza domina sotto le due forme di *castità* e *sobrietà*. Conseguenze gravissime de' vizii contrarii sono per la vita stessa corporea *debilitazioni, malattie, morte:* per la vita intellettuale e morale *oscuramento dell'intelletto, stupidità, incostanza ed infiacchimento della volontà.*

Le due ultime virtù son contenute nel motto stoico: *sustine et abstine* (ἀνεχοῦ καὶ ἀπεχοῦ).

Infine, tutte queste virtù quando si esercitano nella società civile col propugnare la giustizia, col seguire la prudenza, coll'incontrare fortemente i pericoli, col moderare l'uso del potere, di private che sono ed individuali, diventano virtù pubbliche e civili.

3. Tutte le virtù morali, poi, hanno le due proprietà della *mediocrità* e della *connessione*. La prima di esse è

(1) *Lib. 83, quest.* q. 31.

Digitized by Google

insegnata da Aristotele quando dice che la virtù morale è *un abito con consiglio e deliberazione che consiste nella mediocrità* (1). Dimodochè essa è collocata tra un eccesso e un difetto che ne formano come i vizii estremi: *In medio stat virtus.* Nei *Versi aurei* dell'antica scuola italica è detto: μέτρον ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον. Similmente son noti i detti: *Ne quid nimis, summum ius summa iniuria,* ecc., come pure i versi d'Orazio:

> Est modus in rebus, sunt certi denique fines
> Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

Ma non è da intendere che la virtù risulti quasi dalla combinazione di essi estremi e ne partecipi, sì piuttosto che receda dall'uno e dall'altro, non declinando nè al superfluo nè al manchevole. Nemmeno è da intendere, come intendono comunemente tutti quelli che non han letto Aristotele o se l'hanno letto non l'hanno capito, che la virtù sia *media* rispetto all'oggetto in cui ne termina l'atto e che sempre sotto questo riguardo il difetto e l'eccesso costituiscano un vizio; poichè rispetto all'oggetto spesso la virtù tende ad un *massimo* e diviene tanto più elevata e perfetta quanto più vi si avvicina. Così non può esserci nell'amor di Dio un eccesso oggettivamente parlando, perchè non lo si ama anzi mai abbastanza: lo stesso dicasi dell'avversione al male morale, del desiderio della giustizia, ecc. Si deve dunque intendere che il mezzo giusto è tracciato dalla retta ragione (retta appunto perchè segna il cammino di mezzo fra gli obbliqui da una parte e dall'altra), e che seguendo questo nelle nostre operazioni senza deviare nè a destra nè a sinistra camminiamo nel mezzo: Τὸ μέσον, dice Aristotele, ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει. Perciò, benchè nell'amore verso Dio non possiamo mai peccare per eccesso, presa la cosa in sè, nella pratica e nelle circostanze in cui questa virtù spiega il suo atto bisogna che seguiamo il diritto cammino che il lume di

(1) *Eth. Nicom.*, l. II, c. 6,

Digitized by Google

ragione ci viene dimostrando; altrimenti deviando da una parte v'è pericolo di cadere per difetto (κατ' ἔλλειψιν) nell'irreligiosità od empietà, e deviando dall'altra per eccesso (κατ' ὑπερβολὴν) nella superstizione. Lo stesso dicasi degli altri casi, e in questo modo deve intendersi il detto tanto ripetuto: *In medio stat virtus;* il mezzo, cioè, che è indicato dal lume di ragione quasi in una linea diritta. Così si riduce a dottrina ragionevole quella del *giusto mezzo*, chè altrimenti non avrebbe senso. Di per sè, come osserva Socrate in Platone (1), l'essere in mezzo a due cose e il partecipare dell'una o dell'altra non è tale determinazione che meriti lode speciale in confronto ad esse due. E il Manzoni con un acuto esempio diceva che certi vantatori della propria saviezza in tenersi nel giusto mezzo non hanno maggior ragione di millantarsi di chi tra due, dei quali l'uno contendesse che 4 + 4 faccia 8, e l'altro che faccia 6, si credesse dar prova di maggior giudizio, affermando che quando non si voglia esorbitare, 4 + 4, per davvero e in buona fede, fa 7 (2). La verità, come la virtù, non è sempre, in questo senso grossolano, nella via di mezzo: e chi lo crede s'illude stranamente, come s'illudono stranamente coloro che in filosofia professano di evitare i sistemi. Invece di seguire un sistema organico che porta il nome di Platone o Aristotele o S. Tommaso o Rosmini, seguono il sistema del proprio cervello che è spesso un misero aborto e un mostruoso morticino indegno di nome. L'importante non è sapere se una dottrina è sistema di questo o di quello: ma se è vera o no: e così, non molto rileva che un abito stia in mezzo ad altri, affinchè si possa dire virtuoso, ma se è in quel mezzo che addita la retta ragione.

La connessione, poi, tra le virtù morali è da ammettersi in seguito alle considerazioni già fatte, secondo le

(1) *Euthyd.*, 306, B, C.

(2) Bonghi, *Dialoghi di Platone*, vol. IV, *Eutidemo*, p. 42.

Digitized by Google

quali tutte dipendono da una prima, come tutte le idee sono specificazione e dipendenza della prima idea. Siffatta virtù primitiva, se si riguarda nel suo effetto, che è quello di rendere a ciascuno il suo secondo l'esigenza morale di tutti gli enti, può dirsi, come l'abbiam detta, *giustizia:* se si considera nella causa, che è l'amore ordinato di tutti gli enti appunto secondo la loro esigenza, potrebbe dirsi *amore;* ond'è che S. Agostino chiamava la virtù quando *ordinis amor* e quando *ordo amoris*, come là dove dice: *Definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris* (1); — e Dante nel *Purgatorio* applica alla divisione dei vizii questo concetto platonico di considerarli come disordine e depravamento dell'amore:

.... esser conviene
Amor, sementa in voi d'ogni virtute
E d'ogni operazion che merta pene (2)

Onde si vede la verità di quel detto già riferito di S. Agostino: *Perfecta justitia perfecta charitas est.* La giustizia così si allarga dal semplice suo contenuto negativo anche al concetto positivo di benevolenza, beneficenza, amore, carità (3).

4. Diciamo ora qualche parola dei mezzi onde l'uomo consegue il bene morale. Questi sono altri naturali, altri soprannaturali.

Dei mezzi naturali altri dipendono da lui, altri ne sono indipendenti. Questi ultimi sono:

α) *Parenti e famiglia* — che hanno su di lui influenza

(1) *De Civ. D.*, XV, 22.

(2) *Purg.* XVII.

(3) Se si considera la virtù nella sua natura intrinseca, ella può anche dirsi *prudenza* o *sapienza*, perchè vera sapienza e sapienza assoluta è sol quella che ci porta ad amare con invitto proposito il bene in sè, assoluto, oggettivo. In questo convengono Platone ed Aristotele, perchè il primo dice ogni virtù ridursi al sapere, al retto intendere; il secondo definisce la virtù *un abito consentaneo e congiunto alla retta ragione.* Ora la *retta ragione* intorno a queste cose è appunto ciò che dicesi *prudenza*: ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν (*Eth. Nic.*,

Digitized by Google

o per *generazione* (predisposizioni che si contraggono) o per *educazione* o per gli *esempi* sempre molto efficaci.

β) *Società civile e teocratica* — se l'una e l'altra son rette sapientemente concorrono a produrre il bene morale nell'individuo che è nato in seno a loro, ma purtroppo è spesso da compiangere la rovina e la corruzione che da esse stesse deriva.

γ) *Corso degli avvenimenti* — di cui ogni individuo ha come un ciclo tutto nella sua memoria: e se è spesso vero che *olim meminisse juvabit*, altre volte no.

δ) *Clima* — che influisce sulla vita fisica e per mezzo di questa indirettamente sulla vita intellettuale e morale.

Tutti questi mezzi non sono però tanto indipendenti dall'uomo che egli, nella sua innata libertà, non possa trovar forze per combattere ed anche paralizzarne al tutto l'influenza.

I mezzi direttamente dipendenti da lui sono:

Negativi, star lontano da' compagni viziosi, astenersi dalle letture corruttrici, fuggire le occasioni di mettere a prova la nostra moralità, almeno se non è proprio tutelata da una volontà ferrea (come nell'aneddoto che si racconta del Manzoni e del Monti).

VI, 13). Sicchè è impossibile che un uomo malvagio sia anche prudente, o sapiente, o di raziocinio. *Recta ratio ipsa est virtus*, come diceva S. Agostino. Perciò Dante mette le virtù cardinali al seguito della Prudenza e vestite tutte quattro in porpora, emblema della carità senza la quale non sono:

> Dalla sinistra quattro facean festa
> In porpora vestite dietro al modo
> D'una di lor, ch'avea tre occhi in testa.

Platone e Aristotele si accordano, dunque, sulla natura della virtù, e nel bene assoluto e oggettivo, ch'è in fondo l'unico vero bene, è l'intima armonia delle due scuole antiche su questo argomento, come già abbiamo accennato in altra circostanza (v. p. 240 di questo volume). Nella definizione aristotelica è meglio messa in vista la parte attiva e fattiva della volontà: in quella socratica o platonica è fatta meglio risaltare la luce oggettiva e l'assolutezza della razionalità.

Digitized by Google

Positivi, avvezzarci a considerare, oltre le mutevoli vicende che dureranno pochi anni, il *fine ultimo* per cui siamo su questa terra, la *nostra vera felicità* in che consista secondo la nostra natura augustissima, la *bellezza del bene morale* in sè, di cui così stupendamente scrissero tanti sublimi intelletti e nobilissimi cuori, il *premio ed il castigo* che un Dio giustissimo non può mancare di riserbarci nell'altra vita e il *rimorso* o la *pace* che ci accompagnano in questa.

Però i mezzi naturali sono insufficienti all'uomo, che nasce per vizio gentilizio (diremmo) inclinato al male e facilmente vi sdrucciola o per fragilità o per malizia: caduto poi, non può rilevarsi di per sè, sia perchè l'offesa al bene morale ha in sè (*ex parte objecti*) un non so che d'infinito, sia perchè dalla caduta stessa viene la volontà debilitata. Ma il Divin Redentore soddisfece per tutti, ed ora *all'uom la mano ei porge*, dimodochè possiamo nei bisogni nostri ricorrere a lui tanto per soddisfare la divina giustizia quanto per attingere forza a non più offenderla e conseguire il nostro fine. Questi mezzi ed aiuti soprannaturali sono appunto i *sacramenti*.

Onde si vede che l'Etica puramente naturale può dare il fondamento alla nostra vita morale, ma non il compimento: deve quindi a questo punto dichiararsi insufficiente e rimettersi alla religione, la quale può sola acquetare, come dice Dante:

> La sete natural che mai non sazia,
> Se non con l'acqua onde la femminetta
> Samaritana dimandò la grazia (1).

Che la natura umana, abbandonata a sè, dia poco frutto di moralità sia pratica che teorica; è un fatto attestatoci dalla Storia. E non è necessario per dimostrar ciò ricorrere all'esempio dei selvaggi, citati a diritto ed a rovescio da tutti quegli scrittori che volevano, specialmente nel secolo XVIII, demolire le basi della Mo-

(1) *Purg.*, XXI.

Digitized by Google

rale umana e dimostrare ch'essa non è se non una mera convenzione. Si può citare l'esempio di uomini in tempi ed in paesi colti, ove la cognizione speculativa c'era, non la ricognizione pratica e morale, sicchè S. Paolo li chiamava *inescusabili* (*Ad Rom.*, I,20). Chi ha seguito anche solo le pagine di questo volume dev'essere rimasto ammirato dei magnifici concetti di Cicerone in fatto di Morale. Egli che tanto innalza la dignità dell'uomo in sè considerato, egli che tanto allarga oltre i confini dell'impero romano e del mondo conosciuto la società umana fino a farne una società sola con Dio, egli che ci parla dell'amore che insieme collega tutti quanti gli uomini (*ipsa charitas humani generis* (1)) e che annovera fra i doveri più conformi alla nostra natura quelli che riguardano la carità verso i nostri simili (*quae pertinent ad hominum charitatem* (2)); ebbene, Cicerone ha una lettera in cui, lodando il suo paesano M. Mario di non aver fatto il viaggio di Roma per vedere gli spettacoli dati da Pompeo nel suo secondo consolato, parla di quelle immorali e disumane caccie in questi termini: « Reliquae sunt venationes binae per dies quinque, magnificae, nemo negat. Sed quae potest homini esse polito delectatio, quum aut homo imbecillus a valentissima bestia laniatur, aut praeclara bestia venabulo transverberatur? Quae tamen, si videnda sunt, saepe vidisti: neque nos qui haec spectavimus, quidquam novi vidimus » (3). Nemmeno un grido, un palpito per l'umanità così oltraggiata e calpestata! Davvero, scrive il Manzoni (4), tra l'avidità di una moltitudine per un tale spettacolo, e la sazietà degli uomini colti che lo trovavano insipido, si può dubitare quale indichi un più abbietto e crudele pervertimento del senso morale. Che non abbian sentito, in genere, neppure i più alti intelletti e i più nobili cuori, l'immo-

(1) *De finibus*, V. 23.
(2) *De offic.* I, 43.
(3) *Epist.* 126.
(4) *Moral. Catt.*, ediz. cit., p. 24.

Digitized by Google

ralità della schiavitù, è, per chi ora riflette, una cosa tanto arcana da avvicinarsi al mistero. Noi, certo, non vogliamo deprimere troppo le forze dell'umana ragione anche nel campo della Morale. L'umana ragione resta sempre il fondamento posto da natura, sulla quale sola l'edificio religioso può innalzarsi: e, senza dubbio, è la ragione sana e illuminata che ha da scegliere non solo tra le molte scuole filosofiche e morali, ma eziandio tra le molte religioni che dividono l'umanità; giacchè coloro che, per abbassare la ragione umana contrappongono la varietà e contraddizione delle opinioni all'unità della fede, dimenticano troppo facilmente come pure di religioni ve ne siano molte e grandi e tra loro contraddicentisi. Nemmeno vogliam dire che la religione cristiana, per noi la vera anche perchè la più conforme all'ideale della moralità umana, basti da sola a togliere, come per incanto, l'immoralità dalla vita degli uomini. La storia e l'esperienza ci smentirebbero. Anche con la religione, come con la cognizione speculativa, spesso sussistono le intime contraddizioni morali di cui abbiam recato un esempio in Cicerone. Esse si tolgono soltanto mediante un processo evolutivo della civiltà vera, che apre l'occhio della coscienza alle verità della Morale e della Religione, e purifica di grado in grado l'anima umana accostandola sempre più a questa duplice luce che deriva da una sola sorgente. Vogliamo soltanto rilevare come la Religione sia una preziosa alleata della Morale nel corroborare con aiuti efficaci le buone risoluzioni, i buoni propositi, nell'aggiungere ad essa luce ove la luce manchi, nell'infondere calore ove il calore venga meno. L'esercizio della religione come virtù, è ciò che più favorisce l'esercizio di tutte le altre virtù morali. Invano il Voltaire ha tentato dimostrare che la fede non è una virtù, perchè o ciò che si crede è vero e non vi è alcun merito nel crederlo, o non è vero ed è impossibile di crederlo (1). Nella nostra libertà noi abbiamo

(1) VOLTAIRE, *Dictionn. phil.*, art. *Vertu.*

Digitized by Google

troppi mezzi per opporci alla verità e abbandonarci all'errore, specialmente quando la prima c'impone sacrifici ed il secondo allenta la briglia delle passioni, da essere indubitabile che la volontà nostra esercita un atto difficile di virtù applicando l'intelletto all'esame delle verità religiose, disponendolo a riceverle con rettitudine, con riverenza, con amore (1). In questo modo si piega la mente alla fede, si esercita colla nostra libertà la virtù della religione, e l'anima nostra ne esce fortificata dalla grazia divina all'esercizio più pieno di tutte le altre virtù. E finchè l'umanità vorrà mantenersi morale, che è quanto dire ragionevole, dovrà attenersi alla religione, dovrà credere, credere nella sua ragione, credere in una Ragione suprema che ha fatto tutto, il mondo e l'uomo, nel vero e per il bene.

(1) Manzoni, *Mor. Catt.*, p. 11-13.

Digitized by Google

LEZIONE XXIV

Eudemonologia.

1. Relazione tra il bene soggettivo e il bene oggettivo nelle varie fasi della moralità. — 2. Deficienza morale intrinseca alle nature finite: *uno solo è buono, Iddio.* — 3. Virtù disinteressata e *quietismo:* accordo finale tra la felicità e la virtù. — 4. Eudemonologia e Morale. — 5. Analisi di quattro concetti affini. — 6. Legge ontologica che unisce il bene eudemonologico al bene morale. — 7. Duplicità di nesso tra l'uno e l'altro: se la felicità sia di questa vita o dell'altra. — 8. Fine della vita presente: Stoicismo e Vangelo.

1. L'*Eudemonologia*, terza ed ultima parte dell'Etica, tratta, come accenna il suo nome stesso, della felicità che consegue al bene morale, alla virtù, alla santità.

Considerando la moralità, in generale, nelle sue diverse gradazioni, da quel primo stadio che è rappresentato dalla *libertà bilaterale* umana in questa vita, all'ultimo stadio ch'è rappresentato dalla suprema santità e libertà dell'Essere moralissimo, noi vediamo come un'evoluzione di fasi attraverso le quali bisogna mirarla per coglierla nella sua relazione colla felicità.

La prima fase, la prima forma della moralità nell'uomo adulto e normale, è quella ch'egli si costituisce mediante la *libertà bilaterale* (non volendo noi qui tener conto che di quella ch'è più propriamente *sua* e imputabile a lui; omettendo di riguardare quella che fosse in lui in maniera incoata per ragione di origine e di eredità), per cui l'uomo stesso, attirato per una parte dagli impulsi del suo piacere e per l'altra dalle ragioni del dovere, di proprio arbitrio o pone la sua intel-

Digitized by Google

ligenza a servizio di quegl'impulsi ammantandoli di razionalità fallace, o pone la sua forza a servizio di queste ragioni, corroborandole di viva energia: ora trionfando delle sue cattive tendenze, ora, pur riconoscendone la bruttezza morale anzi avendo a sormontare il disgusto ch' essa naturalmente ispira, anteponendole al dovere contrario per soddisfazione del suo egoismo. Fra queste due alternative ondeggia l'anima umana nel primo grado della sua moralità: la lotta è ardua e accanita, bisogna disputare il terreno al male palmo a palmo, bisogna tenersi in continua diffidenza di sè, stare all' erta, vigilanti, in attesa.

Ma se l'anima pone in opera la sua forza, se spiega tutte le sue energie, se si arma di pazienza e di perseveranza, allora giunge il tempo che la pugna divien meno viva e la vittoria meno laboriosa: siamo al grado in cui gli atti immorali sono l' eccezione e i morali la regola. È il grado della *virtù*, seconda forma e più alta della libertà e moralità umana. Essa è bella certamente, è veneranda ed augusta; ma non si può ancora considerare come la meta suprema del cammino, come il grado più sublime della libera moralità. Il virtuoso reca tuttavia con sè le traccie d'un essere imperfetto, soggetto alle cadute ed al male, segnato dai combattimenti, non libero peranco da essi, anzi talora, sebbene per poco, in essi ancor soccombente.

Al disopra del bene operato atto per atto, al disopra del bene operato con abito virtuoso, vi è una forma di attività morale più pura, più perfetta, più libera, che ha soffocato ogni lotta e che opera il bene direttamente senz' altro bisogno di riflessione, di deliberazione, di sforzo: questa terza forma è la *santità*.

Atto morale, virtù, santità, ecco dunque i gradi per cui l'umana moralità e libertà s' innalza, come Beatrice nei cieli danteschi, fino alla gloria ineffabile di Dio. — Ma la santità, per l'uomo e per tutte le creature libere, rimane pur sempre un ideale, verso il quale possono e

Digitized by Google

debbono tendere, al quale si possono più o meno accostare, ma che nella sua pienezza assoluta non possono, nè potranno giammai pienamente abbracciare. In tale regione superiore, a cui debbono essere volti gli sguardi di tutti gli enti intellettivi e liberi, è Dio, che solo buono, solo giusto, solo perfettamente morale, è la santità per essenza.

A Dio non può convenire altra forma di libertà che questa della santità. Si vorrà forse attribuirgli la prima forma della libertà umana? Sarebbe bestemmia: Dio non può fare il male. Si vorrà forse attribuirgli la seconda forma, che è la virtù? Ma essa suppone ancora un'esitazione, una deliberazione, uno sforzo, e ciò equivarrebbe a contaminare la divina maestà colle debolezze dell'umana natura. Persino il pensare che Dio scelga tra il bene ed il male, benchè senza lotta e senza sforzo, sarebbe tuttavia un pensarlo capace del male, ciò che ripugna manifestamente alla purezza indefettibile della sua santità. Bisogna dunque uscire da quest'ordine di concetti antropomorfici e dire che Dio fa il bene senza aver duopo di deliberazione o di scelta. E qualora alcuno obbiettasse ch'Ei non è anche libero di fare il bene, se non è libero di scegliere l'uno a preferenza dell'altro, costui mostrerebbe di dimenticare che nell'uomo stesso l'analisi psicologica ci ha rivelato uno stato morale in cui l'abitudine virtuosa sopprime ed estingue gradatamente la deliberazione, lo sforzo, financo l'idea del male e le seduzioni di esso. — In fondo, la libertà bilaterale, come tante volte s'è ripetuto, è il portato d'una condizione difettosa di cose, è costituita da un limite da cui l'uomo coll'esercizio morale si affranca salendo per la virtù fino a toccare la santità, sottraendosi agl'impulsi soggettivi e ciechi nel libero orizzonte dell'ordine oggettivo per cui è fatta l'anima sua. Più si sottrae a tali impulsi, più si sente libero; più le passioni si abbassano, più la ragione s'innalza; ubbidire a quelle è servitù, ubbidire a questa è libertà

Digitized by Google

vera e completa. Ebbene, scrive il Saisset, ciò che l'uomo diventa, ciò che per lo meno aspira a diventare coll'abitudine virtuosa, Iddio lo è per natura. La santità non è, in qualche modo, che un accidente fuggitivo per l'uomo virtuoso: per Dio è la sua propria essenza. L'uomo si eleva penosamente di grado in grado fino all'ideale della santità. Quest'ideale è Dio medesimo. Dall'uomo a Dio l'essenza della libertà non s'è punto mutata: soltanto s'è resa più pura. L'attività, l'intelligenza, l'intenzionalità, tutto ciò che vi ha di effettivo e di positivo nella libertà umana si ritrova nella libertà divina; le cadute, le miserie, le alternative, lo sforzo, la riflessione, la scelta stessa soltanto, sono scomparse: e ben lungi che il tipo divino della libertà ne abbia sofferto alcuna alterazione, sembra che noi la contempliamo in questo modo senza velo, nella sua pienezza e purezza infinita (1).

2. Come si vede da questa breve analisi, la moralità, passando dalla libertà umana alla libertà divina, passa pure per un conflitto tra il bene oggettivo ed il bene soggettivo, conflitto che si attenua sempre più, per dar luogo in Dio ad un'armonia totale, ad una completa unificazione.

Risulta, infatti, da quanto abbiam discorso più addietro intorno alla natura della libertà bilaterale e del bene morale, che nella condizione presente dell'umanità il gran nemico della Morale è l'ordine soggettivo, in altre parole l'egoismo, allorchè si erige di fronte all'ordine assoluto imperato dalla legge (2). E poichè quest'egoismo è talmente insito nelle nature anche più generose che è impossibile immaginarlo al tutto sterpato, ne segue che la virtù assoluta non è retaggio di alcuna creatùra.

---

(1) *Dictionn. philos.*, art. *Liberté.*

(2) *Innatus amor sui est causa omnis peccati*, dice l'Aquinate (*S. Th.*, I^{a} 2^{ae}, q. 77. a. 4).

Digitized by Google

Ogni creatura ragionevole, per quanto eccellente ella sia, è sempre limitata in questo, ch' ella non può volere nè l'assoluta infelicità propria, nè l'assoluta propria annichilazione. Ora ogni natura contingente, non essendo necessaria nè avendo in sè un prezzo infinito e incondizionato, è evidentemente inferiore dinnanzi al prezzo infinito ed incondizionato della legge morale. E la legge morale esige senza alcuna eccezione di essere preferita a tutto, fosse anche colla perdita intiera della propria esistenza e della propria felicità: e tale esigenza è assolutamente obbligatoria, di un' assoluta ed intrinseca necessità morale, perchè mai in nessun caso, nè per qualsivoglia danno, la legge morale potrebbe essere posposta a cosa alcuna. Vero è che l' ottimo Autore delle creature intelligenti non può giammai permettere una sì fiera estrema collisione, e la giustizia stessa, la legge morale, vi si opporrebbe; ma tuttavia questo si lascia concepire come possibile, e la semplice concezione sua è sufficiente a poter cavarne la conclusione che, nessuna creata volontà potendo veramente giungere a una perfetta disposizione d'animo di voler risolutamente mantenere la legge in ogni caso possibile anche in questo, almeno concepibile, della totale infelicità o totale annichilazione, la sua adesione alla legge ha sempre qualche cosa di condizionato all' esistenza ed alla felicità soggettiva, costituendone una limitazione morale necessaria, priva, per altro, di qualunque imputabilità. Questo difetto di pienezza di bontà morale nelle creature mostra profondamente vero il detto di Cristo: *Uno solo è buono, Iddio;* poichè Egli, identificandosi con la legge morale, anzi essendo questa legge medesima sussistente, ha una volontà incondizionatamente buona, com' è incondizionata ed assoluta la legge stessa (1).

3. Alcuni, considerando appunto come alle opere

(1) Matt., XIX, 17. — Luca, XVIII, 19. — Rosmini, *Antrop. soprannaturale,* vol. II, p. 71-3 (ove è incorso errore nella citazione scritturale).

Digitized by Google

umane più virtuose si mescoli talora in un modo o nell'altro l'amore del bene soggettivo, ritennero la virtù come cosa pressochè impossibile.

Il Kant in più luoghi mostra di dubitare che v'abbia al mondo un solo atto di virtù ispirato unicamente dall'*idea del dovere*. Combattendo l'edonismo che ripone il principio morale nel piacere, egli spinge tanto oltre la sua dottrina della virtù disinteressata da toglier valore morale a qualunque opera buona sia fatta con accompagnamento di piacere anche purissimo. Lo Schopenhauer chiamò questa un'apoteosi del *disamore* (*Lieblosichkeit*), citando a conferma quel celebre epigramma dello Schiller che il Bonatelli tradusse in questa guisa:

Scrupolo di coscienza:

Volontier per gli amici io mi presto,
Ma pur troppo lo fo con piacer;
Onde il cor mi rimorde che questo
Non sia fatto conforme al dover.

Soluzione:

Sola via per uscir dallo stretto
È gli amici sprezzare e odïar;
Poscia, oprando a tuo marcio dispetto,
Della legge i comandi ascoltar.

Altri, osservando, come l'Ardigò, che pur nella religione cristiana le azioni morali sono ispirate dalla speranza del premio o dal timor del castigo, credettero con ciò rovinata la Morale e sostituito ad essa il suo contrario, cioè l'egoismo (1).

Nel seno stesso del cristianesimo era sorta la questione, e ognuno conosce la viva polemica che arse tra Fénelon e Bossuet intorno al cosidetto *quietismo*.

L'Arcivescovo di Cambrai e la pia signora Guyon avevano per sè un gran fondo di ragione nel sostenere che il bene doveva praticarsi indipendentemente dal

(1) R. Ardigò, *La Morale dei positivisti*, p. 1-5.

Digitized by Google

premio promesso e dal castigo minacciato, poichè, si dica quel che si vuole, tale è l'essenza della virtù e tale è l'essenza della religione cristiana che s'informa allo spirito di abnegazione e di sacrificio. Forse in quell'occasione non venne in mente di richiamare il fatto che leggesi nella vita di un certo santo antico, di una donna che s'aggirava per le vie della città con un secchio d'acqua in testa e una face in mano, gridando che voleva spegner l'inferno e dar fuoco al paradiso affinchè si esercitassero le virtù cristiane per solo amore di Dio. Senza dubbio una bella sentenza di S. Agostino dice che la città terrena è fondata sull'amore di sè fino al disprezzo di Dio; la città celeste sull'amore di Dio fino al disprezzo di sè (1). Ma dove i quietisti cominciavano ad aver torto, e l'avversario loro, il Bossuet, ad aver egli ragione, era quando insegnavano che l'uomo dovesse essere *indifferente* al premio od al castigo. Così si rompeva un anello della medesima legge oggettiva di giustizia e di Morale, per la quale il premio si riporta al bene ed il castigo al male liberamente operato.

Se la virtù dev'essere disinteressata, è anche giusto che il virtuoso sia ultimamente felice, e tale felicità del virtuoso, anche riportata a sè, la si ama virtuosamente se la si ama oggettivamente, cioè come facente parte dell'ordine universale ed assoluto. Così in questo modo si accordano le due supreme aspirazioni dell'uomo alla giustizia ed alla felicità, per solito divise in terra affinchè il pregio dell'atto morale sia disinteressato e quindi più meritorio, ma non divisibili perennemente e definitivamente (2).

---

(1) *De Civ. D.*, l. XIV, c. 28.

(2) In una sua operetta religiosa il Rosmini scrive queste belle considerazioni che dirimono, per chi bene le medita, tutta la discussione sul quietismo: « Tanto la *giustizia*, quanto la *beatitudine* può dirsi fine dell'uomo; ma la *giustizia* è il fine che l'uomo dee proporre a se stesso; la *beatitudine* è il fine che in creando l'uomo si è proposto Iddio. La natura dell'uomo desidera essenzialmente la beatitudine; perciò appunto

Digitized by Google

Errano quelli che negano vi possa essere conflitto tra la felicità e il dovere; poichè, sebbene una condotta onesta e virtuosa innegabilmente possa arrecare vantaggi grandissimi, pure è impossibile dimostrare ad ogni uomo ed in ogni caso della vita che gli convenga sempre esser virtuoso, e quando pure il filosofo lo dimostrasse non se ne persuaderebbe l'operante in concreto.

Ma errano eziandio quelli che negano la virtù e la beatitudine convergere in un unico punto finale ed eterno, perchè con ciò vengono a negare l'assolutezza della prima di fronte alla relatività della seconda, la supremazia di quella su questa, e per un amore esagerato alla virtù assoluta, all'assoluta giustizia, finirebbero a rendere la virtù nè assoluta nè giusta (1).

---

la beatitudine non è un dovere, non è, come tale, il fine che *dee* proporsi. Che se poi si considera nella beatitudine, a cui l'uomo è destinato, quello che v'ha di giusto, allora anche la beatitudine è fine che l'uom *dee proporsi;* cioè egli dee voler essere beato per amore di giustizia; dee amare la felicità considerata come *effetto* della *giustizia*, e però come cosa da Dio voluta; giacchè Iddio vuole la beatitudine del giusto; ed è cosa troppo giusta che il giusto sia beato. E la ragione principale onde anche i beati in cielo goderanno di loro felicità, sarà appunto questa, che la riconosceranno giusta; sicchè nella stessa beatitudine ameranno sopra modo la giustizia, e loderanno per essa e in essa la giustizia di Dio.... Sicchè la giustizia è sempre l'ultimo fine, o sia l'ultima ragione di amare debitamente qualsivoglia cosa. » — I nostri atti devono essere disinteressati, generosi, secondo il detto di Cristo, *è meglio dare che ricevere*, vale a dire *è più nobil cosa meritare che godere.* Ma il possesso completo della giustizia, non può a meno, per l'assolutezza sua, che conferire la felicità; e questa allora s'inoggettiva in essa ed in essa si assorbe. « *Beati* voi perchè sarete *saziati di giustizia.* »

(2) In questo senso ultimo avevano ragione gli Stoici nel far tutt'uno dell'utilità e dell'onestà, sicchè d'uno di essi scrive Cicerone: « Nihil vero utile, quod non idem honestum, nihil honestum quod non idem utile sit, saepe testatur: negatque ullam pestem majorem in vitam hominum invasisse, quam eorum opinionem qui ista distraxerunt » (*De off.*, III, 7). È difficile spiegare come mai il Bentham abbia attribuito a Cicerone la dottrina contraria che fa dell'utile e dell'onesto due cose opposte ed irreconciliabili, mentre questo terzo libro *De officiis*, citato da lui, conclude precisamente così: *Utilitatem nullam esse docuimus, quae honestati esset contraria* (Conf. MANZONI, *Morale Catt.*, Appendice cit., p. 160, n.)

Digitized by Google

Socrate in un bellissimo luogo del *Fedone* dimostra molto bene che la virtù dev' essere disinteressata, e che non può dirsi tale una transazione qualsiasi di voluttà con voluttà, uno scambio di piacere con piacere; ma non rinuncia per questo alle speranze della vita futura nella quale la felicità sarà degno compenso alla giustizia.

Così fu quel dialogo:

« Socrate. — Adunque, o Simmia, non s' addice la « qualità che s' appella fortezza segnatamente agli ama- « tori della sapienza?

« Simmia. — Certo.

« Socrate. — E la temperanza, come la chiamano, « quella virtù che ha ufficio di signoreggiar le passioni « non conviene sopratutto a quelli soli che tengono il « corpo a vile e vivono filosofando?

« Simmia. — Necessariamente, dice.

« Socrate. — Difatti, dice, se tu vuoi porre ad « esame la fortezza e la temperanza degli altri uomini, « ben le troverai degne di riso.

« Simmia. — Oh! e come, Socrate?

« Socrate. — Tu sai, dice, che questi altri reputano « la morte come uno dei più gran mali.

« Simmia. — E molto, dice.

« Socrate. — Adunque, è per timore di maggiori « mali che cotesti coraggiosi sopportano la morte, quando « la sopportino.

« Simmia. — Questo è.

« Socrate. — Sicchè, per via dell' aver avuto paura « e per paura i coraggiosi tutti son tali, dai filosofi in « fuori. Quantunque, davvero, paia assurdo che uno « sia coraggioso per viltà e paura!

« Simmia. — Certo sì.

« Socrate. — E che? Quelli di loro che sono tem- « peranti, non incorrono in questo stesso d'essere tem- « peranti per intemperanza? Quantunque sembri ciò « impossibile, pure tale appunto è questa loro tempe-

Digitized by Google

« ranza scipita: poichè, temendo di rimanere privi di « altri piaceri e desiderosi di questi, si astengono da « alcuni sopraffatti da altri. Ben è vero che chiamano « anch' essi intemperanza il lasciarsi sopraffare dai pia- « ceri, ma ciò non li impedisce di vincere certe voluttà, « nell' interesse di altre voluttà di cui son schiavi: il « che viene a quello che si diceva or ora, ch' essi sono « temperanti per intemperanza.

« Simmia. — Ciò par molto verosimile.

« Socrate. — O beato Simmia, bada dunque che « non è già questa la retta via della virtù, barattare « piaceri con piaceri, dolori con dolori, paure con paure, « e i maggiori coi minori, come monete; ma la sola « buona moneta, o Simmia, colla quale conviene can- « giare tutto il resto, è la sapienza: chè con questa « si acquista tutto, si ha tutto, fortezza, temperanza, « giustizia; ed insomma ogni virtù vera si acquista « colla sapienza, indipendentemente da piaceri, da paure, « da dolori, da tutte le altre simili impressioni: lad- « dove, tolta la sapienza, quella virtù che nasce dal ba- « rattare le passioni fra di loro non è che fantasma- « gorica e servile in realtà, senza nulla nè di sano nè « di vero; perocchè la verità della virtù giace precisa- « mente nella purificazione da simili impressioni, e la « temperanza, la giustizia, la fortezza, ed essa la sa- « pienza sono altrettante purificazioni. Ed egli pare che « quelli che hanno stabilite le iniziazioni non fossero « gente da poco, ma fino da antico ci adombrino che « chi giunga nel mondo di là non iniziato nè purificato « giacerà nel brago: dove, chi giungerà colà purificato « e iniziato, abiterà cogl' Iddii. — Del cui novero ap- « punto, niente ho nella mia vita tralasciato per essere « ancor io, anzi ci misi tutto l' animo. Se io poi ci ho « messo l' animo rettamente, e son venuto a capo di « nulla, ne sapremo il certo pervenuti colà quando Dio « voglia, di qui a poco, come pare. » (1).

(1) *Fed.*, 68-9.

Digitized by Google

4. L'Eudemonologia non può essere una Morale, ma è un'appendice di questa. Il principio del bene assoluto è il principio della moralità che ha valore ed obbligazione per se stesso; ma tale obbligazione o valore non perde se anche ne viene di conseguenza il bene e la perfezione del soggetto. — Aristotele che rimprovera a Platone d'aver ammesso una cosa e l'altra, quasi si fosse contraddetto, ciò fa per appigliarsi poi al bene puramente soggettivo distruggendo così anche la Morale, che converte in un'Eudemonologia, in una teoria della propria felicità. Dopo che ha biasimato Socrate per aver ridotta ogni virtù alla parte intellettiva, biasima anche Platone « perocchè mescolò la virtù colla trattazione di ciò che è bene per sè, e non del bene particolare e suo proprio; poichè quegli che ragiona del vero e dell'ente, non conviene che parli insieme di virtù, non avendo queste cose nulla di comune » (1). — Siffatta dualità non si può ammettere in seno all'eterno, perchè l'eterno vince; ma se è di fatto nella vita presente, essa è appunto la base della libertà bilaterale e della virtù meritoria. Dal momento che la ragione ha dato all'uomo il concetto della giustizia, questo concetto medesimo gli vieta di subire, con un fatalismo incosciente, l'infelicità immeritata. Non è l'egoismo, è la giustizia stessa che reclama. Alla virtù oggettiva si deve il bene soggettivo ch'essa generosamente trascura: appunto trascurandolo lo merita!

Del resto si avverta ancora che, eziandio quando la virtù si esercita con piacere (il che può avvenire in molti casi dall'abitudine virtuosa), l'atto non perde il suo pregio morale se la volizione fondamentale che sta alla radice di tutte le volizioni particolari è sempre rivolta al bene oggettivo: se cioè l'animo è sempre disposto a rinunciare al piacere, pure a questo piacere speciale, quando la legge del dovere l'imponesse. Dal

(1) *Et. gr.*, I, 2.

Digitized by Google

che si vede che se l' abitudine o la simpatia particolare rende più facile per una parte l'atto virtuoso col mescolarvi l' impulso piacevole, d'altra parte lo rende più difficile col trasformare in tendenze egoistiche quello che prima era ad esse opposto; e perciò se si mantiene puro l' indirizzo della volontà e dell' intento, piuttosto si acquista che non si perda in moralità.

Il piacere, pertanto, che accompagna talora l'esercizio della virtù, lungi dall'esser sempre un impedimento è sovente uno stimolo, lungi di diminuire può aumentare l' abnegazione, se l' animo pel bene oggettivo si dispone a rinunciar anche ad esso: invece, dunque, d'esser fuggito può esser accettato; può anche essere ricercato con uno scopo virtuoso e per amore della virtù stessa, come mezzo a rendere più sicuro l'adempimento del dovere, a premunirci contro le debolezze future, a mantenerci costanti sulla buona via. E la religione cristiana, che dovea essere una pedagogia per l' umanità decaduta, ha fatto bene in proporlo sotto questo aspetto. Basta solo che da mezzo non diventi fine; perchè in tal caso l' azione, come dice il Vangelo, ha già ricevuto la sua ricompensa, ossia, come spiega egregiamente il prof. Bonatelli, ha cessato d'avere un pregio morale qualsiasi.

5. Per stabilire, adunque, nel modo migliore secondo qual legge intrinseca la moralità vada, dopo uno screzio apparente, a congiungersi nelle profondità dell'assoluto e dell' eterno colla felicità, riunendo in uno i due fini dell' uomo, fa duopo che noi cominciamo a distinguere quattro concetti che in generale si mescolano e confondono: *piacere, appagamento, felicità, beatitudine.* Nel linguaggio ordinario non si suol fare molta differenza tra queste parole. Un ente sensitivo che non prova dolore alcuno, placati i bisogni di natura, si trova in uno stato naturale, *piacevole;* ma, privo com' è d'intelligenza, egli nè sa nè pensa al suo stato, che rimane chiuso con limiti insuperabili nell' angusta sfera della sensitività.

Digitized by Google

Se noi, invece, aggiungiamo a quell'ente l'intelligenza; se poniamo ch' egli possa rivolgere un pensiero a sè medesimo, percepirsi, formarsi una coscienza, noi subitamente abbiamo un ente che non pur gode o patisce, ma di più giudica del suo godimento e del suo patimento, che perciò può anche dire seco medesimo questa interiore parola: « Io sto bene, io sono contento, sono *appagato.* » Qui si ha, non una semplice sensazione piacevole, ma una *coscienza eudemonologica* di essa, che ciceronianamente potrebbe chiamarsi « *giudizio dell'animo dell' uomo* » (1).

Con tutto ciò non abbiamo ancora uno stato di felicità. La *felicità* è più del semplice appagamento: felicità vuol dire un appagamento perfetto delle più sublimi aspirazioni dell'uomo; perchè, avendo le potenze umane un ordine fra loro, e così pure i beni che vi corrispondono, la natura non rimane soddisfatta se quest' ordine non è conservato, e sopratutto se non è conseguito il bene della potenza suprema, la volontà, ch'è il bene assoluto, oggettivo, morale. Sicchè l'appagamento consiste nella consapevolezza d'uno stato soddisfacente prodotto da beni relativi e parziali; ma la felicità consiste *nella consapevolezza di una perfetta soddisfazione e nell' acquetamento di tutti i più alti desiderii.* I beni relativi, essendo parziali e limitati, non possono mai appagare interamente l'attività suprema dell'ente intelligente; perchè informato dall'oggetto infinito e ideale, vede sempre qualche cosa oltre il bene conseguito e spinge sempre più in là i suoi desiderii: onde gli appagamenti variano nell' uomo di specie e di grado. Invece, lo stato di felicità prodotto dal possesso del bene assoluto non può nello stesso uomo variare di natura e di oggetto, e segna il più alto grado di sviluppo in cui l'ente intelligente estingue la sua sete dell' infinito (2).

(1) « ANIMUS *oportet* TUUS *te* JUDICET *divitem, non hominum sermo* » (CIC., *Parad.*, VI).

(2) Il fine dell'uomo, secondo l'Etica aristotelica non scevra di soggettivismo, consiste *nell'ottima operazione dell'ottima potenza quanto all'ottimo oggetto* (*Eth. Nic.*, I e IV).

Digitized by Google

La *beatitudine*, infine, si ha quando, oltre alle aspirazioni supreme, son soddisfatte anche le inferiori ad un tempo, cioè il sentimento corporeo; e quindi viene ad essere un appagamento consapevole di tutto quanto il soggetto.

6. Dall'analisi di questi concetti risulta già di per sè che il *bene eudemonologico*, ossia di felicità, si accompagna naturalmente, in varia gradazione, al *bene morale*. È questa una legge ontologica che scaturisce dalla natura stessa dell'ente intelligente; che, cioè, quanto più esso si stringe e aderisce colla sua volontà al bene assoluto, al bene morale, all'essere che lo illumina scendendogli dal volto di Dio, tanto più le aspirazioni della sua natura ad esso lume condizionata si appagano; più l'uomo si avvigorisce nell'esistenza e si dilata nella sua sostanzialità, più si sente veramente e sublimemente felice.

Inoltre, l'adesione al bene morale, l'amore all'essere ed all'ordine dell'essere, termina finalmente in *Dio* e negli altri *enti intelligenti*, e queste intelligenze riamano la persona moralmente buona fregiata di celeste bellezza: essa è reputata da tutte le intelligenze degna di ogni bene, gliel vogliono, gliel desiderano, tutte giudicano che a lei competa l'esser felice. Indi quel sentimento d'applauso, quell'approvazione istintiva che sorge in noi al veder prosperante e felice la virtù; il dolore, l'angustioso disgusto nello scorgere il contrario.

Il *bene morale*, adunque, riscuote l'amore delle intelligenze tutte e l'*amore* gli aggiudica il *bene eudemonologico*: il nesso d'unione di queste tre cose è intimo e radicato nella natura intrinseca degli enti.

Il qual nesso s'intenderà viemmeglio quando si consideri che tutti gli enti intelligenti (gli enti che hanno ragione di fine) ne' quali e fra i quali nasce il bene morale, sono ordinati a conoscersi ed amarsi scambievolmente: cognizione ed amore universale che converge

Digitized by Google

da tutti i punti in Dio, intelligenza suprema ed infinita. Ora, esser buono moralmente non vuol dire altro che mettere insieme cogli altri enti la propria parte d'amore, non è che amare tutte le intelligenze, tutta l'entità, secondo l'ordine intrinseco dell'entità medesima. E in quest'accordo mirabile, in quest'armonia universale, in quest'amore che finisce ultimamente in Dio, sta la felicità dell'anima intelligente che per la sua nobilissima natura a tanto fine fu destinata.

7. È però da notarsi qui un doppio nesso immutabile ed infrangibile tra la virtù e la felicità: il primo è quello che lega ogni bene morale al bene eudemonologico come un effetto naturale; tantochè, anche quando fosse una bontà morale necessaria, com'è in Dio, porterebbe con sè necessariamente una perfezione intrinseca del sentimento e perciò un bene eudemonologico, e fregierebbe la persona di una bellezza tale da renderla amabile a tutte le intelligenze e partecipe del loro amore, nella quale partecipazione consiste il sentimento della felicità. Invece il secondo nesso si ha dalla legge di giustizia, secondo la quale vien conferito da un giudice il premio al bene morale in quanto è imputabile o meritorio.

Or la legge ontologica, per cui al bene morale consegue il bene eudemonologico e viceversa al male morale il male di pena, se per il primo nesso si avvera anche su questa terra, non così per il secondo; onde spesso si vede che quaggiù il virtuoso è tribolato, e gaudente invece chi è lordo di vizii. Quindi l'Eudemonologia riguarda in parte la vita presente, in parte la futura.

Certo, anche in questa vita una qualche imperfetta felicità si accompagna sempre alla virtù. Quando la nostra volontà ama il bene, allora la parte personale e suprema di noi è in pieno accordo con la verità immutabile: perciò quell'ordine stesso si riproduce nel

Digitized by Google

nostro sentimento e lo rende perfetto, cioè buono e gradevole. Poco importa ch' esso trovi contrasto negli istinti, perchè questi non fanno che offrire nuove occasioni di atti virtuosi alla volontà, la quale dalle vittorie che riporta prova altri sentimenti più nobili e più energici che estendono e ingrandiscono sempre più il bene eudemonologico.

Ma è certo altresì che la *suprema felicità* non può consistere che in un piacere vivissimo e in un appagamento delle aspirazioni intellettivo-morali dell'uomo, prodotto da un atto continuo, e non si trova sopra la terra. La felicità esige uno *stato permanente;* l'uomo tende a *fissare* intorno a sè tutte le cose, e non può in questa vita ottenere uno stato che sia atto intenso e continuo, perchè la sua destinazione su questa terra è quella di essere una *potenza* che si sviluppa mediante una serie successiva di atti. Quindi la felicità umana in terra è abituale e non *attuale.* « Appena, dice il Rousseau, havvi ne' più vivi godimenti un istante ove il cuore possa veramente dirci: vorrei che questo istante durasse per sempre! E come si può chiamare felicità uno stato fuggitivo, che pur ci lascia il cuore inquieto e vuoto, che ci fa dispiacere qualche cosa dinnanzi, e ci fa desiderare qualche cosa dappoi? » (1)

Tanto meno si può ammettere in questa vita sempre beato l'uomo virtuoso, come insegnavano gli Stoici e Cicerone con essi: poichè è impossibile persuaderci che il virtuoso nel toro di Falaride fosse beato, e beato fosse Attilio Regolo ne' momenti del supplizio (2): e quindi Cicerone stesso a un certo punto prevede il riso dell'incredulità — *licet irrideat si quis vult* (3). Tutto il più che si può concedere al virtuoso *tribolato* su questa

---

(1) *Les Rêveries du promeneur solitaire.*

(2) « *Nec vero ego M. Regulum ærumnosum, nec infelicem, nec miserum unquam putavi, ecc.* » (Cic., *Parad.*, II).

(3) *Parad.*, I.

Digitized by Google

terra è una cotale serenità e pace nelle sue sciagure, e, con aiuti soprannaturali, anche un gaudio spirituale più per la previsione dello stato futuro che per la *dolcezza* del momento presente. Ma non già una suprema felicità quale s'acquista soltanto nello stato finale della futura palingenesi, ov'essa felicità sarà data dal giusto giudice in tanta copia al bene morale da traboccare in tutto il rimanente sentimento e rendere beato tutto quanto il soggetto. In questa condizione soltanto la felicità potrà rivestire i suoi caratteri di *una e semplice*, come uno e semplice è il bene assoluto; *perseverante*, appunto per lo stato permanente in cui consiste; *dominatrice*, perchè tutti i godimenti verranno da essa e tutti gli altri beni non ne saranno che un rispecchio.

8. L'uomo, pertanto, nella vita presente deve proporsi di raggiungere il *bene morale*, non il *bene eudemonologico* che nella sua pienezza gli sfugge. Nell'altra vita, per il doppio nesso che abbiam esposto, questo conseguirà a quello.

Un postulato radicalmente falso è che il fine della vita altro non possa essere che il piacere in quanto produce la felicità. Il fine della vita presente non è solo *piacere*, ma eziandio, e più ancora, *dovere;* non è solo *bene eudemonologico*, ma anche, e prima di esso, *bene morale*. L'uomo è rattenuto da due necessità che dominano la sua esistenza presente, vale a dire la necessità dell'inflessibile vero oggettivo, principio di luce, e la tendenza necessaria verso la felicità o il bene, principio d'ogni sua attività. Egli è fatto per la verità e per la beatitudine perchè è fatto per Dio: ma per la distinzione del *divino* da *Dio* che si trova in questo mondo, siffatti elementi essenziali e coordinati della nostra vita sono quasi a dire, separati o tutt'al più uniti solo per i vertici estremi. Il dovere sempre sovrabbonda, mentre la felicità non ci concede che qualche ora fugace. Il desiderio verso questa è necessario; l'amore di quello,

Digitized by Google

per quanto naturale al cuore umano, è obbligatorio senz'essere necessitante. Pure fra l'uno e l'altro di questi due elementi vi ha un intimo nesso, e per questo rapporto l'uomo si rende autore libero del bene proprio per una vita avvenire ed interminabile, preferendo nella presente e caduca esistenza il dovere al piacere, sopportando il dolore con magnanimità e forza di virtuosa coscienza. L'uso libero e retto delle nostre facoltà fa sì che noi ci rendiamo degni di Dio, l'Essere sussistente, in cui si appunta ogni verità ideale ed ogni felicità reale, in cui è l'ultimo loro soddisfacimento, l'ultimo riposo dell'irrequieto lor moto. Lo stoicismo che avea posto la felicità nella virtù avea detto il vero soltanto a mezzo. La virtù nella vita presente fa sempre dei grandi e degli eroi, non sempre dei felici. Il Vangelo ci mostra tutta intera la verità mentre ci dice che in Dio saremo in un punto felici e giusti: « *Beati* qui esuriunt et sitiunt *justitiam*, quoniam ipsi *saturabuntur* » (1).

La beatitudine eterna nella celeste Gerusalemme ci è dal Cristianesimo promessa nell'eterno possesso di Dio, nell'eterno compimento in noi e in tutti dell'assoluta giustizia, nell'eterna visione felicitante dell'assoluta verità. Dalla verità la giustizia, dalla giustizia l'eterna beatitudine nella città di Dio. *Et erit Jerusalem civitas veritatis.*

(1) *Math.*, V, 6.

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE I

NOTE DI ESTETICA.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

1. *Callologia* ed *Estetica*. — 2. Bello sensibile, intellettuale e morale. — 3. Si escludono varie definizioni volgari. — 4. Il bello ha sempre dell'intellettualità: non si dà l'apprensione di esso nei bruti. — 5. Il bello per Platone ed Aristotele. — 6. Definizione di S. Tommaso e i due elementi essenziali del bello anche nelle altre definizioni. — 7. Complemento del Rosmini. — 8. Se il bello sia assoluto, e in che differisca per questo dal *vero*. — 9. Perchè molte cose belle in sè, ci appaiano brutte. — 10. Scambio tra lo spirito e la natura. — 11. Giudizî comparativi tra la natura e l'arte. — 12. Definizione del sentimento estetico: il *sublime*, il *ridicolo*.

1. Secondo ciò che abbiamo accennato nei *Preliminari* di questo *Corso* (vol. I, p. 20-1), dopo aver trattato della *moralità*, che è l'apice della perfezione umana, ci è d'uopo toccare d'un altro genere di perfezione che si rivela nell'uomo e fuori di lui, qual è la *bellezza*, per compiere alquanto più il nostro studio sulla *Deontologia* che tratta della perfezione degli enti risultante dal raffronto dell'ideale col reale. La relazione tra il bello ed il buono si riguardava tanto intima dagli antichi, che comunissima era la frase greca in cui sono quasi fusi i due concetti: καλὸς κἀγαθός.

Etimologicamente, il discorso o la scienza del bello dovrebbe dirsi, come anche fu detto talora, *Callologia;* e il nome *Estetica* dovrebbe designare il discorso o la scienza del sentimento che spunta ed è eccitato dalla bellezza in noi, dalle cose belle. È la stessa bellezza contemplata e goduta che produce l'αἴσθησις, il sentimento estetico (1). Tuttavia, dopo Alessandro Baumgarten,

(1) In greco αἴσθησις significa propriamente, come si sa, *sensazione*, sentimento in genere. Fu preso poi per il sentimento estetico in ispecie.

Digitized by Google

filosofo tedesco del sec. XVIII, senz'altro invalse il nome di Estetica a designare la scienza del bello in ogni modo, e quest'uso tanto più fu seguito, quanto più venne in auge il sensismo ed il bello fu confuso col piacevole ai sensi (1).

2. Del bello si diedero in tutti i tempi e da tutte le scuole svariatissime definizioni, ora empiriche or scientifiche, or piane or astruse, ora bassamente materiali ora altamente ideali, or concretamente positiviste, or astrattamente metafisiche. Prima di parlarne faremo un po' di analisi sul modo con cui si origina in noi il sentimento del bello e i diversi gradi per cui s'innalza.

Cominciando dal grado più infimo, ch'è il *bello sensibile*, dobbiamo anzitutto notare come l'atto che produce il sentimento estetico non è riposto nella parte della sensazione puramente e più rigorosamente soggettiva, bensì nella parte che abbiam detto estrasubbiettiva o rappresentativa (*Psic.*, lez. XXX), vale a dire nella percezione. Per ciò, solamente la vista e l'udito sono riguardati come sensi estetici: giacchè i sapori e gli odori, per la loro soggettività non sono suscettivi di un ordine, di una misura che possa stabilirsi fra essi, nè si possono tener uniti insieme e distinti dinnanzi alla coscienza; e quanto al tatto esso non è senso estetico per la sua limitatezza percettiva, non potendo darci la percezione di più forme insieme unite in un unico atto di coscienza (2), almeno senza un'educazione tutt'affatto eccezionale e molto aiuto della fantasia.

Rispetto ai due sensi suddetti si suol chiamare bello anche ciò che suscita sensazioni semplici, e così si dice bello un colore vivace, od un suono puro e gentile. Ma qui l'epiteto di *bello* non ha ancora una distinzione sufficiente da quello di *gradevole* ed è perciò preso in significato assai largo. Più propriamente parlando dicesi bello ciò che suscita un complesso di sensazioni e di percezioni che lo spirito percorre, distingue, coordina e stringe in unità di sentimento con un atto *sui generis*, sovrapposto alla percezione sia sensitiva che intellettiva. Quando l'oggetto di queste percezioni molteplici, nonostante la pluralità delle parti diverse,

---

(1) Il Baumgarten diceva il bello *una perfezione sensibile* e assegnava all'intelletto la percezione del vero, alla volontà l'appetizione del buono, ai sensi l'apprensione del bello.

(2) Felice Ferri, *Del bello nella natura e nell'arte*, Roma, Balbi, 1896, p. 29.

Digitized by Google

permette allo spirito, mediante l'ordine che regna tra esse parti, di ricondurle facilmente all'unità, l'atto dello spirito riesce tanto più gradevole quanto più quest'ordine è nuovo e perfetto (1). Infine, le immagini ed i sentimenti, che a tali sensazioni e percezioni si accompagnano, contribuiscono a rinforzare il piacere del sentimento estetico purchè si fondano con esse in un tutto. Così avviene che una musica espressiva risveglia in noi delle immagini e delle emozioni che la fanno parere ancor più bella: ed in genere ogni sorta di bellezza sensibile risulta in gran parte dall'insieme di cotali associazioni ordinate in un tutto armonico.

Ma oltre il bello percepito mediante i sensi, vi è pure, per l'uomo intelligente e ragionevole, un *bello intellettuale e razionale*. Un complesso di verità ordinate fra loro suscitano nell'anima nostra un tal sentimento estetico ch'è sicuro indizio della loro bellezza. La scoperta di una verità nuova, di un nuovo principio, produce un sentimento intellettivo che è purissimo piacere, come s'è detto a suo luogo; ma di più, quando ne contempliamo le innumerevoli relazioni con altre verità, con altri principî, con altre applicazioni: ad esempio, quando consideriamo la scoperta dell'attrazione universale in relazione all'astronomia, o la invenzione della pila in relazione ai ritrovati odierni in tutti i rami della vita sociale, allora l'anima nostra prova un indicibile sentimento estetico che deriva dalla bellezza di tali verità rimirate insieme. Perciò scriveva il Vico che « il metodo geometrico può sin giovare al poeta; giacchè la poesia non è disordine, come taluno crede, d'idee, ma veloce trasportamento del pensiero in cose lontanissime »: e viceversa il Novalis che « senza entusiasmo non c'è matematico », non che il Byron il quale accenna ai *poeti dell'aritmetica* (2). Così pure nei *Preliminari* abbiam toccato dei sentimenti estetici che può destare lo studio della filosofia (vol. I, p. 27). La ragione in esso è soccorsa dalla immaginazione e questa quasi spiritualizzata da quella.

---

(1) Scrive Pico della Mirandola: « Pulchri vero nomen, tametsi rebus etiam compositis simplicibusque tribui quandoque soleat: nihilominus apud celebres auctores, tam Platonicos quam Peripateticos *nonnisi compositis rebus exacte tribuitur*. Consistit enim in eximia quadam et eleganti diversarum partium compositione: ex quibus ipsa pulchritudo conflatur, indeque dissultat. » (*De appetitu primae materiae*, I, 3).

(2) Paolo Bellezza, *A. Rosmini e la grande questione letteraria del sec. XIX* in vol. comm. del Centenario, vol. I, p. 374-5, 377.

Digitized by Google

Se in un sommo ingegno prevale la prima, si avrà il sommo filosofo: se prevale la seconda, il sommo poeta. Laonde fra Omero ed Aristotile, fra Lucrezio e Rosmini, fra Dante e Galileo non corre tutta quella distanza che dal volgo si crede (1).

---

(1) Di Antonio Rosmini come poeta, parlò un poeta nobilissimo, Antonio Fogazzaro, nel discorso intitolato: *La figura di A. Rosmini*, pubblicato nei volumi commemorativi del Centenario e poi nel volumetto *Discorsi*. « Egli (il Rosmini) vide nella sua mente e colla parola disegnò due poesie diverse, inferiore l'una al comune concetto della poesia e meglio chiamata versificazione, superiore l'altra al concetto comune, e degna del nome più nobile che lo spirito umano possa trovare per l'opera sua più eccellente. Ecco in qual modo ne scriveva pubblicamente ad Alessandro Manzoni: — Ciò ch'è divino e che luce nel seno del mistero è come il comune alimento pel quale il poeta e il filosofo vivono immortali. — A questa sublime poesia ch'eccede la misura del verso e che io chiamerei iperpoesia e complemento necessario della filosofia, poesia circonfusa come un'aureola mistica al pensiero filosofico di Platone e di S. Agostino, la mente del filosofo fu, secondo ragione, ordinata. Gli sarebbe mancata, senza di ciò, una potentissima facoltà dell'apprendere; perchè l'intelletto umano, nel procedere dal noto all'ignoto come un viandante ignaro del paese e solo, non farebbe buon cammino se non avesse immaginazione, se non sapesse slanciare nell'ignoto ragionevoli ipotesi che sempre gli giovano, sia che si aggrappino alla realtà, sia che ricadano a lui e gli mostrino qual via non è da prendere.... Io credo vedere nella sua mente la forma nebulosa di un grande poema lucreziano sulla natura delle cose, che non pigliò mai consistenza e unità, che avrebbe ceduto all'antico per la passione tragica di cui quello è tutto amaro, e lo avrebbe superato immensamente per la grandiosa bellezza delle idee fondamentali... Se talvolta l'immaginazione tenuta in freno gli sfugge per un istante e gli colora improvvisamente lo stile, come nella prefazione alle opere politiche, dove parla di scendere — le oscure scalee del cuore umano per visitarvi la cupa sede di segrete passioni e di taciti calcoli — ciò dimostra quale forza impetuosa, ebbe in lui questa facoltà e qual gagliardo freno le impose in tanti libri dov'ella si sente qualche volta fremere prigioniera e non si vede mai... Rosmini, che si compiaceva di citare i grandi poeti, Dante, Omero, Virgilio, che amò Alessandro Manzoni con pieno intelletto del suo genio, non fu egli stesso un grande poeta. Gli mancò l'ambizione di esserlo perchè gliene mancarono qualità essenziali, ma possedette una immaginazione più nobile e forte che non l'abbiano posseduta molti celebrati scrittori di versi e merita di esser chiamato poeta alla maniera di S. Agostino. Quest'aureola non appare staccata dalla sua fronte di filosofo, come sarebbe stato s'egli avesse scritto in metro e in rima. E un'aureola che irradia dalla figura stessa intorno a cui splende, che ne serba quindi il disegno e la fa parere più grande ». (A. Fogazzaro, *Discorsi*, Milano, Cogliati, 1898, p. 162-6).

Il Leopardi scriveva: « Abbi per cosa certa che a far progressi notabili in filosofia non bastano sottilità d'ingegno e facoltà grande di ra-

Digitized by Google

Similmente vi ha un *bello morale* che si mostra all'uomo nello spettacolo d'una vita virtuosa, nelle armonie d'un'anima dedita al bene morale, oggettivo e disinteressato, all'amore del prossimo, pronta al sacrificio, all'abnegazione, in tutti i suoi atti, in tutte le sue movenze, dirette e rivolte ad un fine unico, l'amore illimitato della verità e della giustizia, nell'ordine naturale e nel soprannaturale. Ed a buon diritto potè dir Cicerone: « *Nihil est virtute formosius, nihil pulchrius, nihil amabilius.* »

8. Or dunque che diremo noi che sia il *bello?* Come definiremo questa qualità comune che si rinviene sia nel campo sensibile che nell'intellettuale che nel morale, sia prodotta dalla natura sia riprodotta dall'arte, ed atta a suscitare in noi il sentimento estetico?

Cominciamo ad osservare che non si può confondere il bello nè col piacevole, nè coll'utile, nè coll'eccitante semplicemente, ed avremo con ciò escluso molte definizioni volgari.

α) Il bello non è il piacevole. Infatti, benchè il bello sensibile sia quasi sempre piacevole ai sensi, non però tutte le cose piacevoli sono belle, nè piacere e bellezza crescono paralleli. Ogni piacere legato alla soddisfazione d'un bisogno fisico o intellettuale o morale rimane estraneo alla bellezza: il piacere del bello deriva dalla *contemplazione.* Ma poichè ogni piacere è percepibile dalla mente e comparabile al complesso di condizioni e di fatti in cui sorge, può dirsi che in esso talvolta è il germe del bello, e quasi un tentativo per diventare estetico, che però spesso abortisce. Ciò che rimane soltanto piacevole al senso finisce collo stancare; mentre la bellezza è così internamente feconda che sprona sempre l'affetto, e colla inesauribilità di questo ci mette sulla via dell'ideale infinito (1).

β) Il bello non è l'utile. Lo Spencer in uno de' suoi *Saggi estetici* sostiene che il bello viene dall'utile, anzi non è che un utile fuori di uso. Altri ancora confusero vieppiù le due nozioni. Ma, al contrario, molte cose utilissime non sono belle e molte

---

gionare, ma si ricerca eziandio molta forza immaginativa; e che il Descartes, Galileo, il Leibnitz, il Newton, il Vico, in quanto all'innata disposizione dei loro ingegni, sarebbero potuti essere sommi poeti, e per lo contrario Omero, Dante, lo Shakespeare sommi filosofi » (*Il Parini o della Gloria,* c. VII).

(1) G. S. Ferrari, *Note sul Bello,* Drucker e Tedeschi, Verona-Padova, 1882, p. 16.

Digitized by Google

bellissime non recano nè possono recare utilità. L'utile e il bello sono anzi talvolta nemici. L'utilità d'una cosa non è in questa, ma è in un suo effetto futuro e relativamente a noi: la bellezza è in essa e indipendentemente dai nostri bisogni.

Ciò che giova assai a distinguere il piacevole e l'utile dal bello sensibile è questo, che il piacevole e l'utile esigono la *realtà* del loro oggetto come condizione d'un consumo e d'un uso reale. Invece il bello sensibile è indifferente a questa realtà: la *forma* e l'*apparenza* (almeno quell'apparenza che è pur realtà, come è reale e vero un dipinto) gli bastano perchè bastano all'atto della contemplazione. Similmente il piacere e l'utilità sono cose sempre più o meno egoiste: tutti gli uomini non possono godere contemporaneamente delle stesse ricchezze: invece il bello è comune, sociale: tutti possono ammirarlo ad un tempo, e il loro sentimento o estetico rimane disinteressato. E il medesimo Spencer lo riconosce quando giunse persino al punto di dire che il sentimento del bello è financo più disinteressato di quello del buono e del giusto.

γ) Il bello non è l'eccitazione dei nostri sensi. Dopo il Burke che derivò il sentimento del bello da semplici contrazioni o allentamenti delle nostre fibre (e allora ogni cosa sensibile dovrebbe produrre un effetto estetico) molte definizioni del bello si diedero più o meno peccanti di materialismo, sensismo e positivismo. Chi lo disse l'attitudine che hanno gli oggetti di porre in conveniente esercizio le facoltà dell'uomo; chi lo fece consistere nel giuoco moderato ed armonico delle rappresentazioni; chi nell'associazione delle immagini che si suscitano alla percezione d'una cosa. Di queste tre ultime definizioni la prima si riduce a dire che il bello è il piacevole; la seconda, ch'è dottrina del Kant (il quale definisce il bello *una finalità senza fine*, vale a dire un trastullo in cui tutte le parti hanno un ordine ma senza fine esteriore come nel giuoco e nel divertimento) e anche dello Spencer, se ha del vero in quanto esprime il disinteresse del sentimento estetico, cade nel falso come definizione generale, poichè il giuoco armonico delle rappresentazioni importerebbe che non ci dovesse esser nel bello alcun segno di sforzo, e invece ci commoviamo spesso in favore di una volontà valorosa partecipandone le pene e le battaglie; la terza, finalmente, fa del bello una cosa troppo soggettiva, togliendo ai giudizi estetici ogni universalità e necessità, poichè l'associazione delle immagini dipende totalmente da condizioni soggettive e accidentali che possono rendere cara una cosa all'uno, ed all'altro spia-

Digitized by Google

cevole, fuor d'ogni regola e norma. Senza dire che queste varie definizioni si restringono troppo al bello sensibile, trascurando l'intellettuale ed il morale.

4. Secondo noi, all'incontro, anche la bellezza dei corpi o dei sensibili, per l'uomo ch'è soggetto essenzialmente razionale, si apprende, senza pure accorgersene, quale manifestazione ed espressione di una bellezza più profonda e più arcana: nè certo l'ammirazione e il sentimento estetico che prova egli dinnanzi allo spettacolo della natura ed all'armonia de' cieli avrebbe ragion sufficiente se i cieli e la terra non fossero un complesso di segni del mondo spirituale ed intelligente. Perciò conveniamo pienamente col Ferrari quando scrive che « *riesce impossibile di concepire come estetico un sentimento che non si ritenga spirituale....* A questo patto, di toccare, cioè, in qualche guisa anche l'intelligenza, possono destare sentimenti estetici fin le percezioni organiche del caldo e del freddo: a questo patto, e non altrimenti. Noi teniam fermo che *il bello nelle cose non può essere sentito se non da chi le percepisca intellettualmente* » (1).

In altri termini, il sentimento estetico è accompagnato, e, come a dire, tutto compenetrato dal giudizio della mente, il quale, a sua volta è tutto scaldato d'affetto e reso così giudizio ammirativo e plaudente.

Per questo non si può ammettere ch'esso sentimento abbia luogo negli animali bruti, ove il piacere e il diletto che si prova nel senso non può, per mancanza d'intelligenza, divenire bellezza apprezzata e ammirata come è nell'uomo. Onde gli antichi avevano il proverbio *asinus ad lyram* per denotare, come osserva S. Tommaso, colui che ode le parole ma non ne intende il significato. Il sentimento estetico può nell'uomo non svilupparsi, per difetto di sviluppo nelle facoltà conoscitive, o traviarsi per traviamento delle medesime, ma rimane certo ch'egli solo può qualificare e giudicare il bello. Il Darwin, osservando il gusto davvero gentile delle Clamidere, uccelli d'Australia, che adornano i loro pergolati di vaghe conchiglie e di bacche a più colori, e paragonandolo con gli orridi ornamenti di certi selvaggi, vuol conchiudere che le facoltà estetiche in questi sono minori che in quelle. Noi ammetteremo invece che questi selvaggi hanno poco sviluppato, e quel poco depravato, il sentimento estetico, come il loro intelletto; a differenza di tanti altri uomini; le Cla-

(1) *Op. cit.*, p. 17. — Cfr. Rosmini, *Teosof.*, vol. II, n. 163.

Digitized by Google

midere, finissime e gentili nel senso, non possono tuttavia aver sentimento estetico al tutto, perchè come risponde assai bene il Rossignoli, se l'apprensione del bello comincia dal senso, finisce però nell'intelletto, potendo il solo intelletto ammirare la perfezione, l'armonia, lo splendore che non solo si percepisce ma si *giudica* (1).

5. Diametralmente opposto al concetto sensitivo del bello e del sentimento ch'esso suscita in noi è il concetto che ce ne presenta Platone, il quale nell'*Ippia Maggiore* fa contendere a Socrate che il bello sia solo ciò che è giocondo alla vista e all'udito, perchè, osserva giustamente, vi sono studi e leggi e tante altre cose che diconsi belle eppure non sono sensibili (2), sicchè questa definizione è davvero troppo ristretta. Vi ha, oltre al bello sensibile, un bello ideale e morale che è tanto più degno dell'anima umana; e questo vide Platone sì da far tutt'uno (nel *Gorgia*, nell'*Alcibiade I* e nel *Filebo*) il bello, il buono, il giusto. Conforme alla sua dottrina ideologica, della quale tuttavia abbiam veduti i difetti, il grande ateniese accenna, nel *Convito*, ad una bellezza immortale, ad un bello primo libero da ogni concrezione, onde tutte le cose belle partecipano e ne sono come il simbolo od il riflesso: e nel *Fedro* spiega l'ammirazione e lo stupore che prova l'anima per la bellezza, come dovuto ad una reminiscenza di altre e maggiori bellezze vedute in una vita anteriore, verso cui l'anima mette le ali del desiderio.

Anche Aristotele accosta molto il concetto del bello a quello del buono (già affini nella parola καλόν che si traduce ora con *bello* ora con *onesto*) nella definizione di bello ch'è la seguente: « Ciò ch'essendo eleggibile (desiderabile) per se stesso è degno di lode, ovvero ciò ch'essendo buono è piacevole in quanto è buono » (3), ove si scorge tuttavia che il buono implica (quando è soggettivo) una relazione con noi, a cui reca vantaggio: il bello invece (e in questo conviene col buono *oggettivo*) è desiderabile di per sè — δι' αὑτό. E che nel concetto suo ponga molto dell'intellettuale lo si vede da un luogo della *Metafisica* ove fa il bello oggetto delle scienze matematiche, essendo

(1) Rossignoli, *Principi di Filosofia, ecc.*, vol. II, p. 20.

(2) 298, B.

(3) Καλὸν μὲν οὖν ἐστίν, ὃ ἂν δι' αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν. — *Reth.*, I, 9.

Digitized by Google

l'ordine e la simmetria (proporzione) e il definito le tre grandi specie e come elementi di esso (1).

6. A nostro avviso, chi ha colto acutamente gli elementi essenziali ad ogni bello, sia sensibile, che intellettuale che morale, è stato S. Tommaso, secondo cui ogni bellezza è costituita dalla *perfezione* (ordine, consonanza, proporzione debita, integrità) e dallo *splendore della forma* (chiarezza, splendidezza, lucidezza ai sensi ma più alla mente) (2). Il primo elemento, l'ordine, la perfezione, è appreso dall'intelligenza, sebbene si rifletta anche sui sensi ove suscita un'attività quieta, dolce, armonica. Il secondo elemento, lo splendore della forma, se ascende dal senso non si arresta però ad esso, ma va all'intelletto e diventa lucidezza intellettiva e splendore di verità, come bene interpretò il Rosmini. « È dunque chiaro che la bellezza, che ha essenza oggettiva, è cosa che si contempla dalla mente nella verità. E perciò acconciamente gli scolastici diedero alla bellezza per suo elemento la lucidezza. Che s'ella fosse cosa priva di luce intellettiva, non potrebbe essere una relazione colla mente, nè aver natura di bellezza. Nè basterebbe alla bellezza la lucidezza sensibile. Poichè questa da sè, come sta in un ente privo d'intelligenza, può ben esser *piacevole* se è moderata, ma il piacevole è diverso dal bello; e in un ente intellettivo ella contribuisce alla bellezza in quanto gli dà una più viva e perspicua cognizione dell'oggetto » (3).

---

(1) Τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι. — *Metaph.*, XI, 3. — Altrove stabilisce il bello nella *grandezza* e nell'*ordine* (ἐν μεγέθει καὶ τάξει — *Poet.*, c. VII) ma la grandezza la esige evidentemente perchè la cosa possa essere ben percepita, sicchè esclude anche la grandezza soverchia che a ciò si oppone.

(2) « Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio (quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt); et debita proportio sive consonantia; et iterum claritas » (*Sum. Theol.*, I, q. 39, a. 8). A due li riduce nell'opuscolo *De pulchro et bono* scoperto dall'ab. Uccelli nella Biblioteca nazionale di Napoli l'anno 1869: « Sicut ad pulchritudinem corporis requiritur quod sit debita proportio membrorum et quod color supersplendeat eis, quarum rerum si altera deesset, non esset pulchrum corpus: ita ad rationem universalis pulchritudinis exigitur aliqualium ad invicem, vel partium, vel quorumcumque proportio, quibus supersplendeat claritas formae ». Nella *proportio debita* è dunque compresa l'integrità e perfezione.

(3) Rosm., *Teosof.*, vol. cit. n. 1068 — Anche l'Hontheim così la interpreta, e spiegando la definizione di S. Tommaso: *Pulchra dicuntur, quae*

Digitized by Google

Quando Orazio usava nell'Arte poetica la frase *Venus ordinis*, quasi *bellezza, grazia, sorriso dell'ordine:* e quando i greci ad una delle tre Grazie ponevan nome *Aglaia* che significa tanto *bellezza* quanto *splendore;* si mostrava col fatto che presso questi antichi lo *splendore* e l'*ordine* venivano riguardate come le condizioni d'ogni bellezza.

Ad esse, e quindi alla definizione di S. Tommaso, si può ridurre tutto ciò che di vero c'è nelle più celebrate definizioni. Per esempio, una delle più nobili, che considera il bello nella sua più alta significazione innalzando quasi anche il sensibile all'ordine intellettuale e morale, è quella della scuola idealista trascendentale che lo definisce *l'espressione dell'idea nella natura,* dell'infinito nel finito, dello spirito nella materia, ecc. Ora, lasciando stare che non ogni *espressione* è bella, possiamo osservare tuttavia che ogni bellezza è davvero espressione, perchè l'ordinato, il perfetto, l'armonico esprime in realtà l'intelligenza onde deriva e ch'egli suppone. Alla vista d'un bel quadro il nostro pensiero corre involontariamente all'autore di esso che ha vissuto e in certa guisa s'è immedesimato coi sentimenti da lui voluti esprimere: e allo spettacolo, sempre rinnovantesi e sempre inesauribilmente bello, della natura, il nostro pensiero si solleva spontaneo e plaudente all'Autore di essa, alla Mente Sovrana del Mondo.

Il Gioberti definì la bellezza: « L'unione individua di un tipo intelligibile con un elemento fantastico, fatto per opera dell'immaginazione estetica » (1). In quel che ha di vero tale definizione si riduce a quella di S. Tommaso, giacchè viene ad accennare anch'essa all'espressione dell'idea nel sensibile o appreso in natura o prodotto dall'arte, il che, come vedemmo, si può ammettere. Ma potremmo osservare anche come di *tipi* ce ne siano di brutti e di belli, ed il brutto abbia pure un'idea corrispondente: inoltre, che l'introdurre l'*immaginazione este-*

visa placent (*S. T.*, I, q. 5, a. 4), scrive: « Illud autem *visa* indicare videtur cognitionem claram mentis, quae tamen sensibus iuvari potest. Nam S. Thomas pulchritudinem ad mentem revocat, non ad sensum ». E reca per prova la dottrina di S. Tommaso platoneggiante: « Pulchritudo creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata ». E i due elementi suaccennati, che l'Aquinate pone in ogni bellezza, attribuisce l'uno all'oggetto (*perfectio rei*), l'altro (*claritas cognitionis*) al soggetto intelligente e conoscitore (Hontheim, *op. cit.*, p. 527-8).

(1) *Del Bello*, c. I. — Cfr. la critica che ne fa il Rosmini (*Teosof.*, vol. cit., n. 1084).

Digitized by Google

tica nella definizione del bello, mentre è per il bello che si spiega l'immaginazione estetica, viene ad essere un circolo vizioso.

Una definizione reca il Ferrari del bello, dicendolo « la superlazione dell'attività che è propria dei fenomeni » (1), la quale conviene con l'altra del Gauckler « lo splendor della vita espresso nella verità delle forme » e in generale con quelle che introducono l'elemento della *possanza*, della *grandezza*. Ma questo nuovo elemento, che ricorda l'aristotelico, ci pare possa entrare nella definizione del sublime, anzicchè in quella del bello semplicemente: giacchè un uccello mosca, un tempio greco posson esser belli senza dubbio, benchè non abbia luogo in essi nessuna manifestazione di possanza o di grandezza, nessuna superlazione di attività.

In complesso, poi, possiamo notare contro tutte queste definizioni, ch'esse restringono troppo il campo del bello nel puro sensibile, e quindi, benchè opposte alle prime che più addietro abbiamo esaminate, non sono neppur queste scevre di un qualche sensismo.

La definizione che più ci presenta l'intima natura del bello, e, dall'alta sorgente ond'emana, ce lo mostra quasi a piovere di cosa in cosa come la luce, suscitando le varie gradazioni e i vari colori della bellezza, è quella che si trae unitamente da S. Tommaso e dal Rosmini con un'aggiunta di quest'ultimo felicissima. Il bello in astratto, o la bellezza, adunque è: « *L'ordine, la perfezione, l'integrità in quanto si manifesta lucidamente all'intelligenza e ne esige il plauso* ». Bello in concreto, poi, dirassi ogni complesso di entità, reale, ideale, morale, in cui ciò si verifichi.

Cinque, pertanto, sarebbero gli elementi della bellezza secondo tale definizione:

1.° *Verità e oggettività* di ciò che si manifesta all'intelligenza.
2.° *Unità* } senza di che non vi sarebbe nè *ordine* nè
3.° *Pluralità* } *perfezione*.
4.° *Integrità* del tutto.
5.° *Il plauso intellettuale*.

I primi quattro elementi non sono che l'esplicazione dei due, o tre, di S. Tommaso. L'ultimo, dicevamo, è una felicissima

(1) *Op. cit.*, p. 20.

Digitized by Google

aggiunta del Rosmini. Infatti, « l'oggetto come *verità*, essendo presente alla mente, mostra a questa l'esigenza dell'assenso speculativo: l'oggetto come *legge morale*, mostra l'esigenza dell'assenso pratico; l'oggetto come *bellezza* mostra l'esigenza della lode o del plauso » (1).

Il plauso intellettuale sembra veramente che compia il concetto della bellezza, ed esprima quell'*Oh!* improvviso e spontaneo, quell'*Oh bello!* che grida l'anima quasi battendo le mani ogni volta che è vinta alla vista di subita bellezza: e che solo basterebbe a far distinguere l'uomo dalla bestia, poichè in esso appunto tutto il sentimento intellettivo della bellezza si espande e insieme si compendia. Questo plauso è accompagnato da una certa meraviglia, e talora quasi da uno sgomento, come di chi, trovandosi davanti all'aspetto dell'infinito, ne sente tutta la grandezza:

> Quante volte diss'io
> Allor pien di *spavento:*
> « Costei per fermo nacque in Paradiso! »

così il Petrarca (2); e Dante:

> *Te lucis ante* sì devotamente
> Le uscì di bocca e con sì dolci note,
> Che *fece me a me uscir di mente* (3).

8. Il vantaggio della recata definizione è questo, ch'essa, pure offrendoci il bello nella sua più alta essenza, tuttavia si presta benissimo a farcelo conoscere anche nel campo delle cose sensibili: a quella guisa che la *verità* assoluta e trascendente ci si rivela anche nel mondo fisico e per mezzo dei sensi. Ma una differenza rilevante vi ha tra il vero sensibile, per così dire, e il bello sensibile: ed è che, dove il primo dipende da principî semplici e ineluttabili, quindi più facilmente appresi e applicati da ogni mente; il secondo, come quello che consta di elementi più complessi che vengono appresi da quell'insieme di facoltà che diconsi appunto estetiche e costituiscono il *gusto*, subisce nei diversi uomini, secondo i tempi e i paesi, i costumi, le tradizioni e le tendenze anche individuali, una maggiore varietà, onde la credenza che il bello non sia assoluto come il vero, e il proverbio: *De gustibus non est disputandum.* Ma se riflettiamo che

(1) Rosm., *Teosof.*, n. 1068.
(2) Canz. XI, st. 5.
(3) *Purg.*, VIII.

Digitized by Google

anche la verità e la legge morale, a seconda dei luoghi e dei tempi e degl'individui subisce pur tante varietà, nonostante la più evidente assolutezza; non peneremo a intendere come la bellezza, ed il gusto che le corrisponde, possano subirne di maggiori, per la maggiore complessità dei loro elementi. In generale è troppo ovvio che l'assoluto, in quanto si manifesta a un soggetto relativo, viene a partecipare sempre in qualche misura della sua relatività, e senza cangiare in sè stesso, può avere gradi e mutazioni in quanto è appreso: come la luce che è veduta in diverso grado per la diversa potenza visiva dell'occhio: il che peraltro, non implica menomazione alcuna da parte dell'oggetto (1). Soltanto, il progresso consiste appunto in questo, nel raffinare e purificare il soggetto umano, perchè sempre più si renda atto a ricevere nella sua purezza e piena oggettività il vero nella mente, il giusto nella volontà, e il bello nella facoltà estetica. E quindi, malgrado le diverse qualità delle genti e dei tempi, è da ritenersi la possibilità d'un bello comune a tutti gli intelletti: sicchè, ove gli spiriti fossero giunti concordemente a un medesimo stadio di vita intellettuale, non vi sarebbe disparità di giudizi, e il consenso universale se non si manifesta in atto, come direbbero le scuole, si manifesta almeno potenzialmente. Tutto sta nel mettere ciascuno in grado di sentire una data bellezza; al modo stesso che non tutti son persuasi della verità d'una data tesi, senza che perciò questa cessi d'esser vera. Ed è da concedere agli Herbartiani che basta siano appresi tutti gli elementi del giudizio estetico perchè la relazione tra questi

(1) Nell'apprensione del vero, se l'occhio della nostra mente si purifica, a guisa di terso cristallo, da ogni ingombro soggettivo di materie eterogenee e di tinte colorate, esso può dare all'anima nostra la verità nella sua assolutezza, ancorchè la potenza del vedere sia, senza dubbio, una potenza soggettiva. Noi abbiamo sempre sostenuto quest'assolutezza intima della verità, e la totale relatività del nostro conoscere non si può sostenere senza la più palpabile delle contraddizioni: « Se fosse vera la dottrina che ogni conoscenza è relativa, chi ha fatto questa scoperta, osserva acutamente il Bonatelli, ha trionfato della relatività; e gli sforzi ch'egli fa per convincere gli altri della sua scoperta, tendono a trasformare in assolute le conoscenze relative altrui. Dal che viene una conseguenza singolare: la relatività della conoscenza sarebbe possibile ad un patto soltanto, vale a dire che niuno arrivasse mai a scoprirla, anzi nemmeno a sospettarla. Scoperta che sia e dimostrata, ecco non è più vera ». (Bonatelli, *Discussioni gnoseologiche* e *Note critiche*, Venezia, Tip. Antonelli, 1886, p. 19).

Digitized by Google

scaturisca da sè e s'imponga (1). Tuttavia è da ammettere che più facilmente si rivela l'assolutezza della verità anche pel mondo sensibile in quel modo che s'è spiegato nella *Logica:* mentre la assolutezza del bello sensibile, dovendo l'ordine e l'armonia di cui consta suscitare un ordine ed un'armonia analoga nelle nostre sensazioni ed immagini, si rivela solo in relazione alla natura ed alle condizioni animali-umane. In questo significato, benchè anche il bello sia assoluto come il vero, non facilmente si può affermare tale assolutezza nel mondo sensibile, ma sì piuttosto una certa relatività rispetto alla natura umana. Il che è ben diverso da quella totale e bassa relatività che affermava il Voltaire, secondo il quale il bello *pour le crapaud c'est sa crapaude.*

9. È per questa relatività da noi ammessa e spiegata che molte cose, in sè belle, ci appaiono brutte, e certe bellezze non si vengono a scoprire se non collo studio, coll'aumento della cognizione, colla penetrazione intellettiva delle cose.

Infatti, era sentenza antica che ogni ente fosse bello: *Omnia sunt pulchra*, come diceva S. Bonaventura: e questa sentenza è approvata anche da S. Tommaso che scrive: « Nihil est quod non participet pulchro et bono, quum unumquodque sit pulchrum et bonum, secundum propriam formam » (2). Ciò si riconosce più agevolmente nelle specie che negl'individui, poichè in questi ultimi, per l'azione delle cause estrinseche od anche della volontà, causa intrinseca, può venir meno la perfezione specifica e quindi la bellezza: e se la specie uomo, in sè considerata, è bella, degli individui, per le ragioni dette, molti sono i deformi. Tuttavia ogni ente, anche individualmente preso, per esistere nella sua natura deve avere una qualche perfezione, un'integrità, un ordine, un'armonia, una consonanza di forze parziali a formare il tutto: inoltre, ogni ente, anche individualmente preso, è vero, è intelligibile, ha dunque una qualche chiarezza intellettiva: e poichè questi sono gli elementi costitutivi del bello che esige il plauso mentale, ne viene che ogni ente in qualche misura è bello. « In ogni ente, scrive il Rosmini, per quantunque sia difettoso, c'è alcuna bellezza: qualche parte di questa è necessaria ad ogni ente acciocchè sia ente: ogni ente ha, come ente, qualche cosa che

(1) FERRARI, *Op. cit.*, p. 14.
(2) *In libr. De div. nom.*, c. 4, lect. 5. — *In IVl. Sent.*, lect. 2, dist. 10.

Digitized by Google

è gradevole alla mente che lo contempla, e ne riscuote qualche lode *n* (1).

Cionondimeno com'è che tante cose ci sembrano brutte, che tante bellezze non le scorgiamo? Appunto per la limitazione della nostra intelligenza, e l'urto (cosa affatto relativa) che certi esseri esercitano sui nostri sensi. Del resto, lo stesso *crapaud* di Voltaire, che per la sua esteriorità apparisce deforme e schifoso all'occhio ed all'intelletto volgare, può rivelare nella sua natura un mondo di armonie, una perfezione anatomica e fisiologica ammirabile allo scienziato ed al filosofo.

10. È per la detta relatività che lo spirito nostro, a seconda delle sue liete o tristi disposizioni, del suo sviluppo, della sua indole, è più o meno atto a scorgere il bello e quasi ad irraggiarlo intorno a sè; e in generale vi è un continuo scambio tra esso e la natura; sicchè il Kant diceva che lo spirito abbellisce la natura, trasferendo in seno a lei l'armonica corrispondenza delle proprie facoltà; e alla destata eco del cuore dava l'Hegel di abbellire i paesaggi, le valli, il corso dei ruscelli. Noi prestiamo così alla natura i nostri affetti e i nostri pensieri, ed essa ci ricambia con immagini, con similitudini; il sole dipinge, ridono i firmamenti, gemono i rivi, il mare è in corruccio,

E corre un fremito
D'Imene arcano
Da' monti, e palpita
Fecondo il piano:

---

(1) Rosm., *Teosof.*, n. 1077. Questa il Rosmini chiama *bellezza elementare*, senza la quale niente può esistere: ma osserva pure non esser quella su cui cadono i comuni giudizi degli uomini, i quali intendonsi riferire, parlando del bello e del brutto, ad una bellezza di grado più alto. La bellezza elementare è quella che realizza l'*idea astratta:* la bellezza più alta è quella che realizza l'*idea completa* o archetipo, sicchè sotto questo aspetto gli enti reali, non essendo mai perfetti, hanno mescolata una porzione di bruttezza con una di bellezza. (Questo luogo del Rosmini è stato da lui cancellato, forse per esser rifatto: l'editore tuttavia giustamente ce lo ha lasciato nella *Teosofia* perchè degno di quell'alta mente).

Più oltre (n. 1081) chiama *raggi di bellezza* o *bellezze fratte* o *diminute* quelle che la mente vede nell'uno (unità d'una scienza, d'un raziocinio, o d'una formola algebrica) che possono esigere, come bellezze astratte, un plauso altissimo e vivacissimo, sebbene manchino dell'*integrità* dell'uno formato da' più, e non siano bellezza compiuta, ma semplici frammenti o sprazzi di lei. L'assoluta integrità dell'uno non è propria che dell'Ente infinito, e quindi solo nell'Ente infinito risiede l'*assoluta bellezza.*

Digitized by Google

in ricambio arde l'amore, l'ira è una tempesta, tuona la parola, vola il pensiero,

E splende e sfolgora
Di fiamme cinto (1).

11. Dalla medesima relatività dipendono i nostri giudizi comparativi tra la natura e l'arte. La perfezione delle opere di natura è di gran lunga superiore a quella dell'opera umana, perchè prende suo corso, come direbbe Dante, dalla somma potenza e intelligenza creatrice: tanto che nessun uomo, per quanto scienziato ed artista, saprebbe fabbricare, ad esempio, un fiore. L'uomo può solo imitare l'opera naturale quanto a certe sue parvenze esteriori di disegno e di tinte, sicchè, come dice Virgilio a Dante, l'arte tien dietro alla natura per quanto le è possibile:

....Quella quanto puote
Segue come il maestro fa il discente
Sì che vostr'arte a Dio quasi è nipote (2).

Quando un fiore dipinto nell'apparenza esterna suscita l'impressione di colore e di forma che dà il fiore reale, si dice: *Sembra vero!* ossia sembra naturale. Ma siccome colui che dipinge può scegliere da più individui le migliori forme, i migliori disegni e i migliori colori, anche integrandoli coll'aiuto di una potente fantasia, così avviene che nell'effetto esterno, e nella pura apparenza estetica, l'arte può superare la natura, tanto che quando un fiore di natura è così bello esteriormente da sembrar fatto con speciale e prestabilito disegno si dice pure: *Sembra dipinto!* Ma la vittoria è dell'arte solo in una sfera limitata: la debolezza dei mezzi non le permette di contendere colla natura nei gruppi, nelle scene vaste e complicate. Vediamo ritratti nei quadri certi profili celestiali, cui nessun volto di vergine viva si può comparare, ritratti nei poemi tali caratteri cui non può sovrastare alcun eroe; ma chi saprebbe dipingere degnamente un tramonto di sole, o descrivere un mare in burrasca? Quel pittore che, vedendo un giorno un tramonto un po' simile al suo dipinto, esclamò: « Finalmente la natura incomincia a studiare! » era semplicemente un pazzo. Per quanto si voglia innalzata e sublimata l'imitazione dall'ala del genio,

(1) G. Carducci, *Inno a Satana.* — Ferrari, *Op. cit.*, p. 21.
(2) *Inf.*, c. XI.

Digitized by Google

la natura nella sua intima bellezza rimane sempre inarrivabile; e d'altronde, opera di natura e di bellezza è anche l'ingegno dell'uomo che crea la bellezza artistica.

12. Quanto abbiam detto fin qui ci pare sufficiente a determinare e spiegare e render riflesso il concetto del *bello* e del *sentimento estetico*, il quale ultimo non è una facoltà speciale, come a torto pretendeva la scuola scozzese, ma si può definire col Rossignoli: « La maggiore o minore attitudine che ha l'intelligenza, preceduta dai sensi più nobili, cioè l'udito, la vista e la fantasia, a distinguere e ammirare il bello. »

Diremo ancora una parola del *sublime*, che è riposto nella sproporzione tra l'elemento ideale e la sua espressione sensibile o la sua concezione fantastica, la quale, pur lasciandolo trasparire con grande efficacia all'animo che ne resta sopraffatto, tuttavia gli rimane inadeguata (1). Allora il plauso mentale diventa *entusiasmo*. Precisamente al contrario di quel che accade pel *ridicolo*, in cui abbiamo la sproporzione tra l'elemento ideale e l'espressione sensibile in senso inverso, sicchè il contrasto tra la grandezza della forma e il vuoto o la eterogeneità della sostanza desta l'ilarità e fa scoppiare il riso. Il qual riso, fisiologicamente, si manifesta in una specie di scarica nervosa.

Il Kant distingue il sublime in *matematico* e *dinamico*: il primo si riferisce all'immensità nello spazio e nel tempo (il cielo, il mare, il deserto, il pensiero dell'eternità, ecc.): il secondo all'immensità della forza sia fisica che morale (una tempesta, un'eruzione vulcanica, un martirio, ecc.).

---

(1) F. Ferri, *op. cit.*, p. 39. — Anche il Bonatelli scrive: che il sentimento del sublime « nasce dal contrasto fra il contenuto della rappresentazione e la sua forma, e precisamente dalla insufficienza di questa a manifestare quello. La cosa si percepisce, ma non compiutamente, o, meglio, l'attività percipiente è eccitata al massimo grado, e si sforza di percepire, d'afferrare l'oggetto, ma non vi riesce ». (*Elem. di ps. e log.*, p. 128).

Digitized by Google

II.

1. Classificazione delle arti belle. — 2. Cenni sulle singole arti. — 3. *I pregi filosofici del Manzoni artista.*

1. L'*arte* è *la creazione del bello fatta dall'uomo.* Tocchiamone brevemente.

Osserveremo, anzitutto, che le *arti belle* si distinguono dalle altre arti, come il bello, oggetto di quelle, si distingue dall'utile, oggetto di queste.

In secondo luogo osserveremo che, essendo due i sensi estetici, l'udito e la vista, abbiamo in essi il criterio della classificazione delle arti belle, che si distinguono in *plastiche* (arti dello *spazio* e della materia — estrasoggettive) quali sono l'architettura, la scultura, la pittura; e *fonetiche* (arti del *tempo* e dello spirito — soggettive) quali la musica, la poesia, la letteratura. Nondimeno, la poesia (con la letteratura che le si riattacca) partecipa in larga misura delle arti plastiche; mediante l'immaginazione che vede le cose sotto le parole essa è tanto una pittura che una musica.

Altri ha classificato le arti belle, in *intuitive* (quelle che formano il bello in sè e sono anche più indipendenti dall'imitazione della natura — come l'architettura e la musica); e *rappresentative* (quelle che formano l'opera d'arte in quanto è destinata a rappresentare qualche cosa fuori di sè — come la scultura, la pittura, la poesia).

Secondo il Rosmini, tre leggi governano l'arte: la verosimiglianza, la facilità e l'ordine. Per la prima si ottempera alle credenze ed agli usi, in modo da determinare la forma esteriore giusta i secoli e le opinioni che sono in vigore. Si dice *verosimiglianza* e non stretta e nuda verità scientifica, perchè ridotta l'arte ad una semplice riproduzione ed imitazione della natura, perde la facoltà di commuovere l'immaginazione e di eccitare il sentimento estetico; mentre l'arte non è la scienza e neppure la fotografia. *Ars homo additus naturae*, come diceva Bacone (1).

---

(1) Una frase notissima e attribuita al Buffon dice: *lo stile è l'uomo.* Come concetto è vero bensì, ma non esprime tutta la verità, perchè lo stile non è solo l'uomo, sì l'uomo a contatto e quasi compenetrato colla verità ideale o coi veri particolari e reali da lui conosciuti. È

Digitized by Google

Per la seconda legge si ha quella spontanea ispirazione scevra d'ogni artifizio, che deve signoreggiare nella piena armonia delle nostre creazioni.

Per *ordine* intende il Rosmini la subordinazione dei mezzi ad uno scopo, nella quale l'artista in modo speciale rifletterebbe lo spettacolo provvidenziale dell'universo, dove tutti gli avvenimenti si devono attribuire ad un effetto benefico della divinità; più in generale, ubbidirebbe alla legge di simmetria, senza di che le costruzioni architettoniche sarebbero un caos, mancherebbe alla pittura la prospettiva, alla musica il ritmo, ecc.

Doti necessarie dell'artista sono la fantasia, il buon gusto, il talento. La *fantasia costruttrice* raccoglie, guidata dal sentimento estetico e pel fine propostosi, gli elementi della realtà, i quali atteggia e compone variatamente creandone nuovi oggetti: trova le forme sensibili e determinate, in cui prenda corpo e si concretizzi l'idea dell'artista. È tanto il valore della fantasia inventrice nell'arte, che contiene in sè, scrive il Ferrari (1), in certa guisa anche le altre doti. Essa deve abbracciare così pienamente il suo fantasma da far, quasi, una vita sola con esso. Una specie, come direbbe il Rosmini, d'*inoggettivazione*. Si ricordino i due versi di Dante:

> Poi chi pinge figura
> Se non può esser lei non la può porre.

ai quali è commento un passo del *Convito* (IV, 10): « Onde nullo

---

questo uno dei tanti casi di sintesismo che si osservano nel mondo e nell'umana natura. A quel modo che la sensazione non è solo il principio senziente, ma questo a contatto col termine sentito, e l'intellezione non è solo il principio intelligente, ma questo in sintesi coll'oggetto inteso, così è dello stile che si riferisce precisamente al sentimento ed all'intelligenza, altro non essendo se non l'impressione che la verità, ideale o di fatto, suscita nell'animo, e il lavorio che quest'animo, reagendo, vi fa sopra, presentandolo poi così elaborato all'animo degli altri, mediante la rappresentazione artistica e in ispecie mediante il linguaggio.

Come frase storica, la detta sentenza pare venga a torto attribuita al Buffon, poichè nel passo in questione del suo famoso *Discorso* il naturalista francese non fa altro che osservare essere lo stile così strettamente *proprietà* dell'uomo da non potergli venir rapito da altri, come possono essergli rapite le scoperte, i fatti nuovi e le altre cose che son fuori dell'uomo. Quindi le sue parole sono: *le style est de l'homme même*, o certo hanno questo significato. Medesimamente pare sia attribuita a torto al Voltaire l'espressione contrapposta *lo stile è la cosa*, che nel concetto conterrebbe, benchè avulsa, l'altra parte di verità.

(1) *Op. cit.*, p. 40.

Digitized by Google

dipintore potrebbe porre alcuna figura, se intenzionalmente non si facesse prima tale quale la figura essere dee. » Il *buon gusto* vale all'artista per giudicare della convenienza degli elementi, sia tra loro, sia rispetto all'idea ch'ei vuole esprimere. Il *talento* sta, poi, nell'abilità dell'esecuzione. La felice fusione di tutte queste attitudini dicesi *genio* (1).

1. Accenniamo ora un momento alle singole arti belle enumerate.

Architettura. — Le opere architettoniche sono in certa guisa un complemento portato alla natura, specialmente a soddisfazione dei bisogni ed a protezione della debolezza dell'uomo. Ma tuttavia esse si distinguono dalle opere edilizie semplicemente tali, in quanto queste mirano alla sola utilità, le prime invece principalmente alla bellezza ed al soddisfacimento del gusto estetico. Onde anche si distinguono gl'ingegneri dagli architetti. Alle opere dell'architettura noi siamo soliti prestare appunto i sentimenti che prestiamo alle opere naturali, e chiamiamo superba una torre che si eleva orgogliosamente, maestoso un tempio, arditi i suoi pinacoli. Dal modo diverso di vita che paion spirare le sue opere, dipende l'uso e il valore de' vari stili. Esse sono in certa guisa le interpreti di quelle idee sociali, di quelle aspirazioni collettive, ad esprimere le quali non bastano nè i colori nè le forme umane. Negli archi, nei templi, negli edifici, son narrati i trionfi, e le fedi delle varie generazioni. Il Cristianesimo ha specialmente ispirato quest'arte appropriandosi le bellezze classiche dell'antica architettura nelle sue davvero regie basiliche (prima Palazzi di giustizia o della ragione, come quella di Vicenza), ed introducendovi nuove forme, come sono le bellissime dello stile bizantino, dello stile lombardo, e specialmente dello stile gotico con quelle sue guglie così esili e così slanciate verso il cielo, che proprio, come disse il Carducci,

> sembrano aneliti di solinghe anime
> che in Dio si ricongiungono

(1) « Il diletto è accresciuto nell'uomo: 1° dalla sorpresa di quel bello che non aspettava e che è raro nella natura; 2° dalla maraviglia quando la molteplicità nell'uno è oltremodo grande ed eccede la comprensione ordinaria dell'uomo; 3° dallo sforzo e dalla nobiltà dei pensieri che si esigono acciocchè l'uomo raccolga e si componga colla mente l'archetipo di qualche ente della natura: o anche semplicemente dalla difficoltà che si ravvisa nell'invenzione d'un qualche tipo eccellente e

Digitized by Google

colle grandi vetriate a colori, cogli archi a sesto acuto che atteggiano l'animo al raccoglimento, colle ampie e solenni cupole.

Musica. — I suoni percepiti da noi producono due effetti estetici diversi: l'uno di sensazione semplice, l'altro di associazione complessa. Il primo dipende dall'attitudine che hanno le impressioni sonore di scuotere gradevolmente le fibre del nervo acustico, quando siano combinate con giusta misura di intensità, di tempo e di toni, secondo certe leggi acustiche e fisiologiche studiate specialmente dell'Helmholtz. Così aveva ragione il Leibnitz di affermare che la percezione del bello musicale è un'aritmetica inconscia, e noi abbiam visto di ciò in *Psicologia* trattando del senso dell'udito. Ma quel che più eccita la nostra facoltà estetica, il nostro plauso, e con esso le nostre emozioni, è l'associazione naturale tra i sentimenti nostri e la percezione od anche la produzione dei suoni. Esprimendo naturalmente i nostri sentimenti di mestizia con voce grave e lenta, come quelli di gioia con voce acuta e rapida, queste voci e tutto l'insieme del suono ci suscitano sentimenti analoghi e ci fanno riandare le nostre gioie o i nostri dolori, i nostri terrori o le nostre aspirazioni, e muovono un cerchio d'immagini, creano un mondo di pensieri, un mondo vago, indistinto, nel cui centro s'appuntano le memorie più vive e gli affetti più profondi. Questi pensieri non si succedono con nesso logico, ma sono legati come da un sentimento comune intorno a cui s'aggruppano. Da ciò, scrive ancora il Ferrari (1), la grande potenza ed universalità della musica, la quale, pur non essendo un linguaggio, è intesa da

---

nella sua esecuzione. Questi sentimenti non sono propriamente essenziali effetti della bellezza; ma col sentimento della bellezza s'accompagnano, si mescolano, l'accrescono, lo esaltano. — S'aggiunga che vi hanno anche dei gradi nella attitudine a sentire l'esigenza propria ed essenziale della bellezza; e questi gradi, come dicevamo, parte dipendono dal complesso delle facoltà naturali più o meno atte a concepire la ricchezza virtuale dell'essenza specifica astratta, a raffrontare con essa l'ente che la eseguisce in atto e a conoscerne le qualità convenienti al suo tema, che sole sono sue perfezioni; parte dall'educazione data a tali facoltà relativamente alla bellezza, o a un genere di bellezza. Se il *genio*, parola trovata felicemente dai Francesi, dipende assai più dalla prima causa delle naturali attitudini, che non dall'educazione callologica, il *gusto*, al quale appartiene piuttosto di giudicare che di produrre il bello, si forma singolarmente coll'educazione, colla vista de' belli oggetti, e collo studio. » (Rosm., *Teosof.* n. 1102).

(1) *Op. cit.*, p. 86.

Digitized by Google

tutti in qualche modo, perchè ognuno, tra le idee che meglio intende e le cose che più vivamente lo interessano, ne ha qualcuna che è legata col sentimento principale espresso dalla musica. Quest'affluire d'immagini e di pensieri è in ragione della vita vissuta, della coltura in generale, di quella speciale nell'arte. Son come tocchi che fanno rimuovere il tesoro della fantasia e risalire a galla le immagini in essa depositate. E tanto è viva la dolcezza del rivivere in esse che si rimane spesso come Dante e Virgilio al canto di Casella:

Amor che nella mente mi ragiona.
Cominciò egli allor sì dolcemente
Che la dolcezza dentro ancor mi suona.
Lo mio Maestro ed io e quella gente
Ch'eran con lui, parevan sì contenti,
Come a nessun toccasse altro la mente (1).

Per ciò Aristotele chiama la musica la più gioconda fra le arti (2) e intorno ad essa tanto favoleggiarono gli antichi da attribuirle la potenza persino di edificare città.

Il ritmo musicale dà luogo alla *melodia* ch'è la disposizione successiva dei suoni, ed è essenziale alla musica sempre in qualche misura: e all'*armonia*, ch'è la disposizione simultanea, trovata solo nel IX secolo e a poco a poco perfezionata. La prima suol paragonarsi al disegno nella pittura: la seconda al colorito.

Scultura. — La scultura ci rappresenta gli esseri, l'uomo di preferenza, con forme solide, ritraendoli per lo più nel marmo o nel bronzo. Dell'aspetto del corpo, in cui l'anima si riflette, deve servirsi la scultura per rappresentarci lo spirito, deve con una idea resa sensibile animare il sasso o il metallo ch'ella plasma. E perchè l'uomo, tratto vivo dalla fredda pietra rimanga degno di contemplazione perpetua, è d'uopo che lo colga in uno dei momenti più solenni, che trasfonda nelle sue creazioni la massima dignità; per questo la si può dire l'arte idealizzatrice per eccellenza (3). È quindi degna di nota l'osservazione del Lessing, nel suo studio sul Laocoonte, che l'espressione di certi affetti troppo vivi, ma che in natura sono sol momentanei, riuscirebbe turpe. E così un Laocoonte, quale poeticamente potè descriverlo Virgilio, nell'atto di gridare allorchè i serpenti l'attorniano tutto,

(1) *Purg.*, II.
(2) *Polit.*, VII, 5.
(3) Ferrari, *op. cit.*, p. 37-8.

Digitized by Google

produrrebbe effetto spiacevolissimo scolpito colla bocca spalancata a guisa di caverna; e il vedere il filosofo Lamettrie sotto le sembianze di Democrito in un riso permanente ci fa l'impressione di una smorfia disgustosa. Immagini di vera e artistica scultura sono la *Notte dormente* che Michelangelo scolpì sul sepolcro di Giuliano de' Medici e che in risposta ad un noto epigramma egli stesso descrisse alludendo alla tirannia del Duca Alessandro:

> Grato m'è il sonno e più l'esser di sasso
> Mentre che il danno e la vergogna dura:
> Non veder, non sentir m'è gran ventura,
> Però non mi destar, deh parla basso!

e la *Fiducia in Dio* del Bartolini che ispirò al Giusti uno dei più bei sonetti dell'italiana letteratura.

Pittura. — La pittura rappresenta gli oggetti esteriori in una superficie, o con linee e colori, o con sole ombre e con linee; nel primo caso soltanto ci dà un'opera perfetta, rispetto a' suoi mezzi, essendoci bisogno di luce e colori per rappresentare le cose del mondo nella loro molteplicità e varietà. Il disegno e il colorito sono ugualmente necessari, rispondono ai due momenti del pensiero e dell'impressione; nondimeno il predominio dell'uno o dell'altro è il carattere che distingue le varie scuole. La pittura più di tutte le altre arti s'accosta alla realtà, ma non è neppur essa semplice imitazione, e non può essere, poichè ogni artista ricrea nella sua mente le cose secondo il sentimento che esse sollevarono in lui: secondo questo colorisce il mondo e in sè lo riflette. La stessa osservazione fatta per la scultura vale, tuttavia, per la pittura, perchè anch'essa rende permanente l'atto fuggevole colto nella sua bellezza estetica: sebbene, non assolutamente negli stessi limiti, perchè diversi sono i mezzi di cui le due arti dispongono, e i colori della pittura (non concessi alla scultura senza condannarla a fabbricar fantocci) attenuino molto l'espressione delle passioni violenti.

Poesia. — La poesia, constando di idee ed immagini composte a certo ordine, può sola rappresentarci direttamente la vita interiore dell'uomo, e lo fa per mezzo della parola, la quale, immedesimata per noi dal lungo uso col pensiero (*Logica*, lez. IV), ci sembra musica e pensiero insieme, e sa di questo, compagna indivisibile, esprimere tutte le vibrazioni, tutte le sfumature. La disposizione delle parole, e quindi dei pensieri e delle immagini, dev'esser fatta secondo il sentimento che si vuol destare: anche

Digitized by Google

col valore fonetico e col ritmo gli deve corrispondere. Diamo quest'importanza al sentimento non già perch'esso non debba essere illuminato e guidato dal pensiero, ma perchè il pensiero deve mantenere il suo effetto estetico ben vivo, altrimenti si confonderebbe l'arte colla scienza e il bello col vero, il quale ultimo se è pure un elemento di bellezza importantissimo, non sempre, però, spiega in tutto il suo processo quello splendore che esige e strappa, quasi direi, il plauso mentale (1). Non solo la poesia, poi, ma qualunque esposizione fatta col linguaggio può rendersi estetica, quando la materia tocchi da vicino il sentimento nostro. Queste opere, suscettibili di forma estetica, costituiscono, colle poetiche propriamente dette, la *letteratura*. In essa, non c'è chi l'ignori, meglio che altrove si manifesta la vita e la storia di un popolo; e per la sua maggior diffusione e accessibilità, ciò che si dice di quest'arte puossi in gran parte applicare alle arti sorelle, le quali del resto, se possedono mezzi diversi, vivono dello spirito stesso e procedono con pari cammino (2).

3. A compimento di questi cenni sulla poesia in genere e sulla letteratura in ispecie, in relazione alla filosofia, riporterò qui una lettera scritta per l'occasione dell'inaugurazione del monumento ad Alessandro Manzoni in Lecco intitolata *I pregi filosofici del Manzoni artista*. Le nozioni svolte in essa basteranno a chiudere queste brevi note di Estetica.

---

(1) Scrive R. Bonghi: « Non si può rimproverare al Manzoni che non scrivesse mai del Leopardi. Non ha scritto quasi di nessuno. E il Leopardi egli non l'ammirava come poeta, nella misura ch'è cominciato ad essere ammirato dopo morto, ed è ammirato, a mio parere, giustamente ora. Ma ciò non dipendeva da nessun mal animo o gelosia, che il Manzoni sentisse; l'uno e l'altro sentimento gli era ignoto; dipendeva bensì da diverso concetto della poesia. Al Manzoni la poesia del Leopardi pareva troppo riflessa, o piuttosto che *lasciasse troppo scoprire la trama del ragionamento, e quasi si limitasse a verseggiarlo:* dove egli credeva norma necessaria della lirica, non che il poeta non pensasse a ciò che intendeva dire — ci pensava molto lui — ma che volgesse tutti i suoi pensieri in immagini, e gli esprimesse, se m'è lecito dir così, in un impeto ». (*La Cultura*, 1-15 settembre 1889, p. 528-9). Il sentimento estetico è però eccitato, nelle poesie del Leopardi, dalle grandi cosmiche visioni che suscita; e dal trasparire che fa in esse poesie l'immagine di un'anima grande, infelice, ardente.

(2) Ferrari, *Op. cit.*, p. 38-9.

Digitized by Google

« *Carissimo ed egregio Signore,*

Ella m'ha onorato coll'invitarmi a partecipare della solennità manzoniana, che la simpatica Lecco celebra in questi giorni; ed io temo forte di non ricambiarle l'onore inviandole quest'*epistola*, che non dice sicuro cose nuove, ma tutt'al più raggruppa le conosciute sotto un particolare punto di vista. Ad ogni modo ella accetti il mio buon volere e pensi che, come dice il D'Azeglio, anche a far male costa fatica. — La lingua batte dove il dente duole, ed io, nella mia qualità di professore di filosofia, avendo ricercato, fra le molte cose che si possono ricercare intorno ad Alessandro Manzoni, la ragione di tanta unanimità nelle onoranze al sommo lombardo, sono giunto ad una conclusione così curiosa che, se non gliela dico, non l'indovina tra mille: cioè che egli gode di sì grande popolarità perchè ha nobilitato l'arte versando in essa il tesoro inestimabile del suo spirito filosofico. È paradossale, come se si dicesse che il sole scalda perchè è di ghiaccio: ma Ella sa che a detta dello Stoppani il vero si nasconde spesso dietro un paradosso, innanzi al quale si arrestano gli ingegni meticolosi, mentre i più eletti lo scavalcano arditi. Io quindi le svolgerò brevemente questo pensiero, senza preoccuparmi del sorriso che un tale assunto richiamerà alle labbra di molti per cui la filosofia è un *quid inane*, simile a quei barattoli da farmacopee che hanno scritte fuori parole arabe, ma dentro non c'è nulla. Sono i mediocri che possedono quasi per prescrizione il diritto di parodiare chi per poco voglia andar sopra. Come la scimmia fa la caricatura all'uomo, gli analfabeti scherniscono chi sa leggere, e i dotti, con a capo Voltaire, si burlano d'ogni speculazione: *C'est de la métaphysique!* Ma scrivendo per l'inaugurazione di un monumento al Manzoni nella città natia di Antonio Stoppani, a questi irrisori è già gala l'esser stati ricordati.

* * *

Alla conferma della mia tesi io prendo le mosse dall'unanime ammirazione che il Manzoni gode tra gli artisti, ch'è la parte più scelta dell'ammirazione universale. Giudicherà Ella s'io ragiono diritto. — Oggidì il campo dell'arte, lasciate tutte le vecchie distinzioni, si divide in due scuole, gl'idealisti e i realisti, ciascuna delle quali ravvisa in Alessandro Manzoni, massime come autore

Digitized by Google

dei *Promessi Sposi*, l'incarnazione fedele del proprio *credo:* ed in lui appunto trovano quel nesso conciliativo a cui raggiungere non si richiede che una buona filosofia calata e compenetrata nell'arte medesima, senza di che si dovrà ripetere in eterno:

Iliacos intra muros peccatur et extra,

anzi continuerà ad aver ragione Edmondo De Amicis di scrivere all'amico Giacosa:

E dirai che son morto impenitente
Fido al vecchio Manzoni incretinito
Che incretinì l'Italia anticamente;
Ma che fra le due scuole guerreggianti,
Che rompono oramai quel che hai capito,
Davo un sacco di torti a tutti quanti.

Gl'idealisti hanno per loro appoggio una caratteristica evidente dell'opera manzoniana, qual'è l'alta idealità ch'essa presenta. — Il Manzoni era sommo artista, e non si può esser ciò senza l'*ideale*, ch'è il punto di contatto tra il poeta e il filosofo. « Infatti — scriveva il Rosmini al Manzoni stesso, dedicandogli un libro di Teosofia — appunto voi e i vostri scritti mi apprendono che da quello che eccede i nostri limiti e ci ingrandisce colla stessa maraviglia, tanto il filosofo quanto il poeta deriva ogni potenza e grazia, e prende l'ali ad ogni volo sublime. Poichè ciò che è divino e che luce nel seno del mistero, è come il loro comune alimento, pel quale il poeta e il filosofo vivono immortali. »

Affinchè questa non le sembri una volata teosofica, — mentre potrei citarle la testimonianza del Niccolini *che la filosofia meditando i fatti della vita, si solleva nelle regioni della poesia ad illuminarsi della sua luce celeste*, — amo meglio esprimer la cosa in un modo anche più intelligibile. Se cominciando da Platone *il bello è lo splendore del vero* (1), e venendo giù fino al Mantegazza (tutt'altro

(1) Che secondo Platone il bello sia lo splendore del vero, *splendor veri*, lo hanno detto e ripetuto molti per lunga tradizione. Nessuno però, ch'io sappia, ha mai citato le parole testuali o additato il luogo preciso di esse. Perciò non è soverchiamente ardito il dubitarne coll'Jungmann (V. JUNGMANN, *Aesthetik*, 1884, p. 310, n.).

Alla bellezza ch'è splendore di verità ha accennato lo Schiller nella sua poesia *Die Ideale*:

Die Wahrheit in der Sonne Glanz

e nel *Don Carlos* (IV, XXI) ove dice che la verità e la bellezza sono distinte ma fatte l'una per l'altra:

Digitized by Google

che platonico!) il bello è *il vero* + *x*, bisogna pur ammettere che la verità, la quale, benchè si dica nel pozzo, viene poi sempre a galla, è un elemento necessario dell'arte, di cui il bello come aspirazione è forma e come effetto compiuto è meta. Ora ideale e verità *convertuntur*, come direbbero gli scolastici. — Ella mi ricorderà, ed io so purtroppo, che, secondo i positivisti della moderna letteratura, i soli fatti reali e palpabili son veri: l'arte, secondo essi, deve ritrarli quali sono, anche a costo di scendere nella motriglia dei più luridi bassifondi. Ciò si sente predicare ogni giorno che Dio manda in terra. Ma è manifesto che non si può, senza un preconcepito sistema filosofico, sostenere siffatta asserzione, ponendo la verità solo nelle cose reali (magari sozzamente materiali) e negando l'ideale dell'intelligenza, quella luce universale che ci fa conoscere, illuminandoli, tutti i particolari, quel *ver primo che l'uom crede* e che si concreta in tutte l'altre verità determinate a cui l'uomo presta l'assenso. Questo preconcepito sistema è, come vuol meglio, o il soggettivismo, o il sensismo, o il materialismo, chè vanno sempre di conserva come nell'Ariosto i quattro inseparabili paladini:

Avino, Avolio, Ottone e Berlinghieri.

Il principio sottinteso di tale dottrina, tuttavia, viene sfatato subito, non dirò dalla filosofia, ma dal più elementare buon senso. Guglielmo di Humboldt scriveva allo Schiller: « Le idee esser per lui ciò che v'ha di più alto e di più vero nel mondo. » Le idealità assolute presenti al pensiero del genere umano sono fatti ancor essi non meno importanti dei fatti materiali, sono le cose più positive di questo mondo, le direttrici della vita, le basi della scienza, che si scalza col negare la coscienza. Sopprimerle è dimezzare, anzi annullare, la verità: studiarle per l'arte è innalzar questa alla filosofia. Dicono: tutto si può rappresentare ciò che esiste in natura, perchè tutto è vero. Rispondiamo: sia pure che tutto ciò che esiste in quanto esiste è vero, ma non bisogna attenersi a queste sole

---

Die Wahrheit ist vorhanden für den Weisen,
Die Schönheit für ein fühlend Herz Sie beide
Gehören für einander.

Anzi riuniva tanto i due concetti che, come il Pascal le sue cosidette *ragioni del cuore*, così lo Schiller faceva dell'ideale ineffabile di bellezza vagheggiato dalla mente come l'indizio di una bellezza oggettiva che incontreremo sotto forma di verità in un'altra vita:

Was hier als Schönheit wir empfunden
Wird dort als Wahrheit uns entgegen gehen
(*Künstler*).

Digitized by Google

verità particolari, sibbene abbracciare la verità per intero, in cui son contenute le norme della giustizia, dell'onestà, della dignità umana; la verità è una sola, per usare un'espressione dell'oste della luna piena, e quindi l'arte non deve offendere la moralità, ma anzi concorrere all'incremento di essa (1).

Poichè non possiamo ammettere, caro signore, neppur l'altro domma dei recenti veristi di far l'arte fine a se stessa. La verità, elemento dell'arte, non può lasciar l'uomo indifferente. Egli è fatto per la verità ed essa lo scuote, ne ricerca le più intime fibre, ne suscita gli echi più reconditi dell'anima. Per costituzione immutabile di sua natura l'uomo tende alla verità che ne informa gli atti personali dell'intendere e del volere, ond'è che quando essa si manifesta in rappresentazioni plastiche e viventi, concretissime se si vuole e parziali, ma improntate ad un ordine totale, lo splendore abbagliante che vi si riflette, la luce d'idealità che piove da esse e colpisce in fronte, mi lasci dire così, lo spirito umano, strappa a lui quell'*oh!* di applauso che il Rosmini poneva nella definizione del bello, ed è la estrinsecazione di un sentimento interno che si aggrandisce e si perfeziona. Dio e il divino, quest'ineffabile aspirazione che sospinge gl'infinitesimi individui umani attraverso il mutabile corso dei fatti contingenti, questa fiaccola eterna che rischiara ogni fantasia colta e ben disciplinata, questo sospiro del cuore che nessuna fredda denegazione, foss'anco in maschera scientifica, potrà sopprimere giammai, come spiega il vero nella cognizione, il buono nella morale, il dovere nella coscienza, la felicità nella vita, così spiega il bello nell'arte e la nobile missione dell'arte stessa. Far dell'arte una gelida riproduttrice della realtà materiale:

---

(1) Il concetto del bello, come col vero, ha pure uno stretto legame col bene, almeno col bene oggettivo. Ma quand'anche tale legame non l'avesse in sè, avrebbe tuttavia verso il bene oggettivo e la legge morale una relazione imprescindibile di subditanza. La legge morale è legge universale e necessaria che s'impone all'arte come a tutto il resto; e questa, come la letteratura in ispecie, sarebbe la più frivola delle occupazioni, come ha detto il Manzoni, se si riducesse a un oggetto di lusso e di divertimento per coloro che non fanno quasi altro che divertirsi. Perciò ancora la sentenza del Manzoni che " la letteratura deve avere l'utile (il bene, e specialmente il bene morale) per iscopo, il vero per soggetto e l'interessante (l'estetico) per mezzo., deve, insomma, infondere nell'animo l'amore della virtù e della patria, difendere i diritti dell'umanità, migliorarla e fortificarla nelle dure prove della vita. Come diceva il vecchio Orazio:

> **Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci**
> **Lectorem delectando pariterque monendo.**

Digitized by Google

farle descrivere indifferentemente il fango o le ridenti bellezze del sublime universo, senza palpiti, senza passione, coi contorni precisi sì ma cadaverici, è scambiare il pennello dell'Urbinate coll'obbiettivo di una macchina fotografica, e lo spirito umano prenderlo per un tronco, non per un'anima

Che vive e sente e sè in sè rigira (1).

E il pur vecchio Fedro: « Nisi utile est quod facimus, stulta est gloria ». (*Fabul.*, XVI, l. III).

Anche il nostro Parini chiama frivola la poesia se non unisce l'utile (morale)

.... al vanto
Di lusinghevol canto

e si gloria dell'opera sua in trarre l'umano intelletto

Con lusinghevol suono
Verso il ver, verso il buono.
(*L'innesto del vaiuolo*).

Ma, se mai fu, oggi è certo giunto il tempo « in cui, come scriveva il Rosmini, alla vaghezza delle forme ciascuno brama veder congiunta dall'arte l'utilità e la grandezza morale della materia: al bello esteriore, e quasi direi superficiale, un altro bello interiore e solido: chè la mente già disdegna l'astrazione che li divideva, e addomanda che quello serva a questo, e lo completi, siccome bel vestimento di persona perfetta » (Discorso cit. intorno al *Comunismo e Socialismo*).

(1) Osservando che l'arte è sempre una *finzione* della realtà e che quindi non si hanno a temere gli effetti reali del brutto fisico o morale, ne viene che, per un fine estetico complessivo possa un brutto di natura venir trasformato in un bello d'arte; nè certo è da cadere nell'esagerazione del Gioberti che riteneva solo bello in arte ciò che tale è in natura. Può rappresentarsi in arte anche l'immorale, cogliendo in esso leggi ideali di sviluppo cosmico e leggi morali sul rapporto tra la colpa e la pena. « Per questa via può farsi moralizzatrice anche l'arte che più sembra avvoltolarsi nel brago di passioni colpevoli. E non esitiamo a dir ricchi d'insegnamenti alcuni romanzi dello stesso Zola (— *che in un'occasione recente ha mostrato di avere un sentimento ed una fede sommamente idealista per la verità e la giustizia* —). Tutto sta che sia bella e intelligente l'anima, nel cui prisma per noi si riflettono quelle scrutate miserie, quella sincera notomia del delitto ». (Ferrari, *Op. cit.*, p. 51.

Ciò ch'è da disapprovarsi è quando il brutto ed il male vengono descritti con indifferenza cinica, quasi in dispregio alla Morale, quasi l'umanità si ponesse sotto i piedi: o, peggio, quando vengono descritti in modo da fare ad essi consentire l'animo o apertamente, o anche con quelle eloquenti reticenze, con quegli equivoci sorridenti e spiritosi nei libri, con quei veli sapienti nelle pitture, con tutti quei lenocinii, insomma, che fingono di salvare il decoro, ma sono più pericolosi delle svelate nudità, le quali o son così celestiali da rapirci nel diletto estetico o son così ributtanti da respingerci addietro.

Importante legge artistica mi parrebbe a questo proposito la seguente: « Il male sia rappresentato come male e turpe non colle seduzioni del lecito

Digitized by Google

In questo caso si capisce che la letteratura sociale non possa esser fonte di moralità, non possa rifare i costumi, e che lo Stecchetti affermi esser l'arte corrotta il portato legittimo del secolo corrotto, il quale la forma a sua immagine e somiglianza. Questa teoria, secondo la quale non è l'arte che corregge, che educa, che rinnova, questo scetticismo di cui la pigrizia si fa un comodo guanciale, ed a cui onore e vergogna sono ugualmente sconosciuti come la luce e le tenebre ad un cieco, mostra bene, anche ai meno veggenti, quanta influenza abbia avuto e quanto guasto abbia recato un filosofismo soggettivo, sensistico, materialista, che proclama sul serio il canone di Gingillino

In corpo ed anima
Servi al reale
E non ti perdere
Nell'ideale.

Ma quando la letteratura nostra era efficace fattore di civiltà individuale e nazionale, nè il *sospiro dell'anima* era ancor relegato tra i sogni, il Giusti medesimo diceva agli scrittori:

Il fare un libro è meno che niente
Se il libro fatto non rifa la gente.

E per fermo è naturale che il vero, quindi anche il bello (qualunque sia il valore dell'*x* aggiunta), debba migliorare l'uomo, se è ciò appunto che lo attua come uomo e lo distingue inconfusibilmente dai bruti.

Non è dunque l'arte per l'arte, come vuole una formola più fortunata che esatta, sibbene l'arte è pel bello, ossia pel vero, ossia ancora per la perfezione morale dell'uomo, il quale, come aspira

---

e del gentile: il bene come bene, non oscurato dal sofisma o dal dileggio». L'arte ferisce la Morale ogni qualvolta fa il contrario.

Osservando tale legge, anche la rappresentazione del male, del brutto, del turpe, può avere i suoi vantaggi, come in natura il contrasto delle ombre colla luce.

Ma ancora vi è un limite in ciò, nè è da assentirsi al delirio di coloro che affermano non esservi nulla in natura di così osceno e nefando che l'arte non possa rivestire di bellezza insuperabile. Le passioni nell'arte, di certo, hanno ben altro valore che nella Morale. Esse rappresentate artisticamente, ci rimangono, fino a un dato punto, estranee; ma bisognerebbe non conoscere le leggi psicologiche della simpatia, per non ammettere ch'esse possano portare il turbamento nel nostro animo, nella nostra ragione. Avvenendo ciò, la Morale resta gravemente offesa, e aggiungiamo pure anche l'arte, perchè il turbamento e l'accensione di passioni che da questo si genera, turba pure ed altera il piacere della contemplazione estetica.

Digitized by Google

all'infinito, così soltanto vi può esser condotto dalla verità, che essendo infinita, essa sola può liberarlo da questo conato irresistibile. Questo è il nobile ufficio dell'ideale nell'arte (1).

* * *

Forse, o senza forse, mi sono troppo infervorato su quest'argomento, a scapito della mia brevità intenzionale, ma al dì d'oggi vi son tanti veristi in letteratura, poesia, pittura, scultura, *et omni genere musicorum*, ch'Ella vorrà, spero, compatirmi. — Ora permetta ch'io rilevi come nei *Promessi Sposi* l'alito di un ideale tanto benefico e moralizzatore erri soavemente per tutto il racconto, quasi anima invisibile di quel mondo stupendo.

Nella *Teodicea*, ove le leggi supreme della Provvidenza nel governo del mondo sono ricercate colla scorta del pallido ma fedele riflesso che l'eterna sapienza specchia nell'intelletto umano, osserva il Rosmini sulla tragedia (e vale per qualunque creazione drammatica in verso e in prosa) che ogni qual volta essa caverà lo scioglimento di un nodo per vie naturali e pure imprevedute agli uomini i più sagaci e da questi cessate a tutta lor possa ed a tutta prudenza, ella riuscirà sempre sublime, perocchè sublime cosa è l'intendere e quasi veder cogli occhi propri le vicende umane condotte da una oltremondana virtù occulta, temibile, inevitabile e pure in niuna maniera violenta. Ma se l'evento riuscirà oltracciò a favorè della giustizia e della virtù ed a sfavore dell'ingiustizia già quasi prevalente e del vizio quasi trionfante, allora essa, oltre apparir *sublime*, sarà ancora *verosimile*, essendo questa la legge secondo cui le cause connettonsi che l'esito finale degli eventi esterni armoneggi colle opere virtuose e giuste, contrastando all'ingiustizia ed alla nequizia, mentre il contrario è l'eccezione, la quale accade sol quando esige la legge del minimo mezzo. Onde ogni scuola che fa al vizio una parte gloriosa (si appellasse anche scuola *verista*

(1) Anche nell'arte, come nella scienza, c'è sempre un al di là. Al di là di ogni bellissima opera si pensa sempre qualche cosa di più bello e l'ideale ci si presenta irraggiungibile. È pur questo un argomento che conferma avervi nell'anima umana una prima verità ideale infinita che ci sospinge all'infinità ed immensa realtà, a Dio. In Dio, come accennava lo Schiller, l'infinita bellezza e l'infinita verità si congiungono in uno e ne avremo una visione certamente unica: ma anche in questa vita deve rimaner fermo, come dice un moderno poeta francese:

> Que la cause du beau n'est jamais désertée
> Par le culte du vrai pour le regne du bien.
>
> (PRUDHOMME, *La Justice*).

Digitized by Google

non importa, giacchè i nomi sono *puri purissimi accidenti*, come dice l'anonimo manzoniano) pecca contro la legge del verosimile.

Tale è appunto il concetto della creazione drammatica nell'arte italiana, cioè il trionfo finale dell'idea sulla forza, del cristianesimo sulla barbarie, dello spirito sulla materia e della ragione sui sensi. È la soluzione ultima dell'antagonismo che regna tra l'elemento reale rispondente all'ordine dei fatti, al mondo com'è, e l'elemento morale che risponde all'ordine delle idee, al mondo come dev'essere. Questo concetto ha ispirato i nostri più grandi artisti dall'Alighieri in poi, ed era espresso dal Manzoni medesimo quando, distinguendo nettamente la storia dalla poesia, ci offriva la prima in Carlomagno e nei magistrati della Repubblica veneta, violenza ed astuzia, in contraddizione con la seconda rappresentata da Adelchi e Francesco Bussone, giustizia e verità.

Nei *Promessi Sposi* tale contrasto è ancor più evidente, e il Manzoni, per una specie di divinazione filosofica, lo ha colto e rappresentato in modo veramente sublime. L'ideale è qui tutto un ciclo morale e religioso che oppone il diritto alla forza, la carità alla prepotenza, la purezza alla corruzione, l'abnegazione allo strisciante servilismo. Esso risalta splendido di mezzo alla tenebra folta che gli formano attorno le furibonde e raffinate passioni di un'epoca rimasta tristamente celebre, ed è la luce che illumina tutti gli oggetti, distribuendo ad ognuno i suoi gradi di visibilità. Quindi avviene che un'oscura contadina, dal fondo della sua posizione sociale, brilla per dignità morale sopra le altre figure e attrae tutta la nostra attenzione, perchè più irradiata dall'ideale poetico: del che non poteva capacitarsi Paride Zaiotti, anima schiva di birro cortigiano. — Come secondo Platone tutte le cose contingenti sono *l'altro dall'essere* e ricevono il loro valore dal grado di entità che vien loro partecipata in relazione colle idee, così nell'immortale romanzo tutti i personaggi traggono la loro importanza ed elevatezza da quella luce ideale che « i color varii suscita — ovunque si riposa » quale si presentava all'autore degl'*Inni Sacri* e della *Morale Cattolica* nella sua astrattezza religiosa e scientifica. Per essa emergono da una parte, nei loro raggianti lineamenti, Lucia, il padre Cristoforo e il cardinal Borromeo; dall'altra, nei loro contorni tenebrosi, Don Rodrigo, Egidio e l'Innominato: in mezzo sfumature più o meno cariche di colori e di ombre. — Questo è il mondo manzoniano, che un impulso semplicissimo mette in moto, sviluppando il conflitto tra le forze opposte, e mostrando via via coll'animarsi la superiorità dell'elemento morale. Certo non si può

Digitized by Google

fare che quest'elemento morale vinca sempre materialmente quaggiù in terra senza travisare la storia; e infatti, per debellare quella che Renzo, colla sua semplice dirittura, chiama la *lega dei birboni*, debbono entrare in ballo i terribili agenti dell'ira di Dio, peste, fame e guerra, cose, per fortuna, non di tutti i giorni. Ma anche quando, per un'eccezione rientrante ancor essa nell'armonia universale, la vittoria non è della vita presente, essa non fallisce però nell'esistenza futura, compimento di questa e come l'ultimo atto del dramma; ed in questo caso la sconfitta attuale ed apparente diventa vittoria nella coscienza, che raddolcisce i travagli mediante la fiducia in Dio, e li rende utili per una vita migliore. Questa massima, che l'autore ha messo in fine quale *sugo di tutta la storia*, compendia la dottrina serena e confortevole, che deriva da un idealismo ben inteso, genuino, oggettivo, filosofico, come ho la debolezza di credere dimostrato nel mio volume sull'*Ottimismo e Pessimismo*. Quando Giosuè Carducci trovò nei *Promessi Sposi* un *pessimismo deprimente*, io non so davvero ciò che l'illustre e forte scrittore si volesse annaspare. Tutto va bene ciò che finisce bene, direbbe giustamente lo Shakespeare, *all is well that ends well*. — A Lei cosa ne pare? Io per me ripeto volentieri col riverito dottore Azzeccagarbugli: *censui et in eam ivi sententiam*.

* * *

Pure, com'Ella rammenta, ho detto fin da principio che non solo gl'idealisti, ma eziandio i realisti ravvisano nel Manzoni quasi un proprio corifeo e possono acclamarlo dei loro.

Infatti l'ideale non basta a formare il poeta. Oltre l'ispirazione che dà l'idea, ci vuole la fantasia che traduce l'idea in immagine. — A quella guisa che il Sommo Fattore dell'universo (detto appunto dai greci *porta)* con un atto logicamente posteriore a quello con cui mira l'ideale e la finalità prefissa alla creazione, chiama all'esistenza tutti gli enti particolari che accorrono palpitanti di vita e circoscritti nella loro realtà incomunicabile; così (se il De Colonia o il Ranalli mi permettono una tale similitudine) l'artista umano, dopo aver affissato collo sguardo intuitivo l'ideale nella sua astrattezza, deve calarlo in un mondo reale creato dalla sua immaginazione ove piglia corpo e fattezze determinate. Avrà in questo modo quell'uno nel vario, quell'identico nella infinita diversità del molteplice, che si suole bensì dire qualità essenziale del bello nell'arte, ma senza mai precisare in che cosa propria-

Digitized by Google

mente consista. — Or Ella vede, mio caro signore, che a tal uopo si richiede un'altra facoltà eminentemente filosofica, voglio dire l'analisi. L'intuizione dell'ideale astratto è una sintesi ove l'occhio, non distinguendo i limiti, si perde in una distesa infinita. L'immaginazione dei reali è per contro necessariamente il risultato dell'analisi, perchè il reale finito è per ogni lato circoscritto da limiti sinuosi, da misure delicate, che lo rendono individuo proprio, concreto, vivente. Nell'ordine dei reali l'indeterminato non esiste (come non passeggia per le strade il genere o la specie uomo, sibbene *hic et hæc homo),* e ciò che non è reale non vive, nè si muove. Il difetto, pur troppo, del lavoro letterario nelle scuole (anche in quelle ove par che del Manzoni si dica *sit Divus ne sit virus)* è principalmente nell'abuso del generico, riducendosi tutti i caratteri a tipi astratti ed amorfi, formati col meccanismo di quelle date frasi e colla topica dei luoghi comuni buoni a tutte le occasioni, che vengono poi ad essere come quelle pitture rappresentanti il Purgatorio, di cui si parla appunto nei *Promessi Sposi,* ma sotto alle quali bisognerebbe scrivere *queste sono le fiamme, queste sono le anime,* per non ripetere l'altro motto popolare. — Nel Leopardi, troppo riflesso, l'analisi manca per lo più, lasciando allo scoperto quasi un ragionamento verseggiato: nei veristi *per la ragion che a voi è manifesta,* mancando l'ideale, c'è un'analisi più anatomica che artistica. Il Manzoni possedeva la vera analisi animata che volge i pensieri in immagini, e così non s'annegò come molti nelle generalità rettoriche: il suo ideale religioso-etico non è isolato e segregato fuori della tela dell'esistenza, ma completamente fuso con un materiale storico e positivo: la forma e la materia, per usare il linguaggio delle scuole, sono congiunte in un vivo organismo. Nè ci deve far meraviglia che il Rosmini ricordi sovente il suo grande e degno amico nelle opere psicologiche, appellandolo *non romanziere, ma storico dello spirito umano.* Le sue analisi, infatti, come osserva il De Sanctis, non sono mentali e dottrinali, decomposizione di idee secondo una certa logica aprioristica, ma naturali e psicologiche, che ti dànno la cosa vivente, come l'ha fatta la natura e la storia, introducendoti nei più delicati misteri della vita. Quindi le sue sono realtà vivaci, creature immortali interessantissime, come le creature di Dante che porta l'analisi storica e psicologica perfino nel mondo eterno.

> Morti li morti e i vivi parean vivi
> Non vide me' di me chi vide il vero.

Digitized by Google

Esse sono scrutate e rappresentate nei più intimi recessi dell'animo, sia nella descrizione che ne fa l'autore, sia nella descrizione che fanno di sè stesse in diverse situazioni. Non vi sorprendi mai ripetizioni o reminiscenze di colorito, perchè tutto è proprio e non si rassomiglia che a sè stesso, a quel modo che nessun individuo si rassomiglia ad un altro, ma ciascuno ha una sua propria e spirante fisonomia. Tanti personaggi, tanti fenomeni, tante malizie, tante apparizioni lasciano nello spirito sempre un'immagine loro che ne conserva la memoria. Son tratti plastici e caratteristici, che s'improntano nella fantasia e non se ne cancellano più (1). Anche gli avvenimenti che, a giudicarne secondo un'architettura convenzionale, sembrano troppo sviluppati, come la storia di fra Cristoforo, la monacazione di Gertrude, i tumulti di Milano, la peste, per quest'analisi profonda diventano vere e compiute *persone poetiche*, parti organiche, che, pur essendo legate al tutto, conservano attività ed essere proprio. Il Manzoni ha pochi pari nella finezza di questo senso squisito del reale e del limite. Tutto ciò che esce dalla sua immaginazione ha il carattere severo di una realtà positiva, esce, cioè, limitato, misurato, condizionato al luogo, al tempo, ai caratteri, alle passioni, ai costumi dell'epoca. I più studiano ad abbellire, a produrre effetti maggiori del vero; il suo studio è a limitare disegni, proporzioni, colori, secondo natura e storia, sicchè tu dica: *è vero!* Dove i più si affannano ad ingrandire, lui si affanna a ridurre in giusta misura: il maraviglioso e l'eroico non lo alletta, anzi lo insospettisce, e mette ogni cura a ridurlo nelle dimensioni del credibile e del naturale. Evitando i luoghi comuni poetici e le ricalcature sulla falsariga classica, esplorando tutto con osservazione diretta, gli brilla innanzi un mondo psicologico in cui il suo spirito geniale ci fa quasi da cicerone accompagnandoci e comunicandoci via via le sue impressioni vive ed argute. E dal contrasto, che si mostra continuo tra le imperfezioni fisiche del reale finito e la infinita perfezione logica dell'ideale, nasce spontanea l'ironia che in quell'aria di benevolenza tutta manzoniana si potrebbe dire *il sorriso della ragione*. Così va il mondo, dice il poeta, o piuttosto, come corregge subito graziosamente, così andava nel secolo deci-

(1) Il prof. Adolfo Borgognoni, spiegando come alcuni personaggi dell'Ariosto, più ombre che persone, sian da lui prima fatti morire e poi dati ancor come vivi, scrive: « La vera poesia è quella che ci rappresenta il fantasma colla efficacia della realtà; in altre parole, quella che traduce il fantasma in una realtà *sui generis*, ma poco men potente su noi della realtà sperimentale ed effettiva » (L. Morandi, *Antologia Critica*, 1897, p. 462).

Digitized by Google

mosettimo. E quando Renzo ripete col cuore in tempesta: « A questo mondo c'è giustizia finalmente! » lui, il Manzoni, non contento di aver chiamato *strane* quelle parole, soggiunge con garbo tutto suo: Tant'è vero che un uomo sopraffatto dal dolore non sa più quel che si dica!

* * *

A questo punto io devo dichiararle, pazientissimo signore, che quand'anche Ella fosse disposto ad ammettere che, per le cose da me dette, idealisti e realisti hanno ragione di voler bene al Manzoni, non sarei perciò ancora contento. Poichè la limpida vista dell'ideale nella sintesi e l'intima conoscenza del reale nell'analisi, gli dànno il pieno sentimento del conflitto inevitabile fra questi due ordini di cose, e mentre la eccellenza sua in questi due pregi artistici gli concilia l'ammirazione delle due opposte scuole letterarie, lo spirito di mite indulgenza, che risulta dalla loro fusione od unione armonica, è quello, secondo me, che spiega più in generale la sua grande popolarità. « Leggo il romanzo del Manzoni — scriveva il Rosmini a Pier Alessandro Paravia — parmi una meraviglia. Egli me lo comunica per sua gentilezza: io me ne inebbrio, e penso che all'Italia apparirà come una cosa nuova: a sì limpido lume novellamente acceso, a lei parrà esserle accresciuto il veder della mente. Che cognizione del cuore umano! che verità! che bontà, la quale trabocca ovunque da un cuore ricolmo! » Nessuna passione, dice pure il citato critico napoletano, è troppo urtata, nessuna opinione si sente offesa, a tutto ci è un *ma* che attenua, restringe, limita e misura, e non iscontenta gli uni dopo di aver contentato gli altri, equilibrando le impressioni e pacificando le contrarie opinioni nella sfera amica del giusto e del vero. Questo non è eclettismo, perchè sta pur sempre nel suo splendore quel suo mondo religioso e morale, ma è naturale misura che apre a quello più facilmente la via dei cuori, sì che, se non sempre convince, sempre si fa rispettare. Il che conferisce pure agli intenti dell'arte, conservandosi la simmetria, la proporzione, la bellezza al di fuori così intera, come intera è la serenità della mente creatrice.

Non basta: e se Ella mi chiamerà indiscreto, colpa mia. Questa serenità di mente, quest'amabile disposizione dell'animo spoglio d'ogni egoismo soggettivo, che non si smentì nemmeno ne' suoi canti patriottici quando senz'odio ricordava ai tedeschi il Padre di tutte le genti ed evocava ad essi la cara immagine di Teodoro Koerner, è anche quella che accresce gli effetti del suo stile e della

Digitized by Google

sua lingua, rendendoli efficacissimi sull'universale. — La prego a non prender questo per un salto di logica acrobatica, giacchè la gran voglia di parere che hanno molti scrittori, e di far capolino tra le linee, è indubitata cagione della ricercatezza nelle parole e dell'artefatta movenza dello stile. Biagio Pascal, che per l'elevatezza dei concetti, l'acume nel circoscriverli, la maestria nello esporli, può dirsi il Manzoni francese, era appunto solito dolersi di trovar sempre l'*autore* dov'egli avrebbe voluto veder l'*uomo*. — Rispetto all'autore dei *Promessi Sposi* non è possibile ripetere un tale lamento, poichè se il De Gubernatis potè dire con verità che il Manzoni nei *Promessi Sposi con mezzi umili seppe ottenere effetti massimi*, questo è applicabile in special modo alla forma esteriore di cui li ha vestiti. Lo Spencer ha stabilita con osservazioni e spiegata con esempi la legge (un caso particolare della gran legge economica del minimo mezzo illustrata dal Rosmini) che *la perfezione dello stile è maggiore quanto è minore il consumo della forza mentale nell' intendere le cose lette ed udite* (1). Secondo questa legge, la bellezza della lingua (nè tutta, nè sola, nè parte primaria della bellezza estetica, come da taluno par che si creda) consiste nell'attuarsi il meglio possibile al proprio ufficio, ch'è quello di travasare la mente in un'altra, non quello di mettersi in mostra e far pompa di sè: quindi ad essa conviene non l'elegante, il peregrino, che la impoverisce cristallizzandola in poche frasi di antiquaria, ma il vivo, il chiaro, il trasparente, che deriva dalla perfetta similitudine con le cose, e dall'uso corrente, il quale rende l'espressione più definita e più immediata. Il linguaggio dev'essere come il vetro pulito, che fa vedere la luce senza lasciarsi vedere: chi ascolta o legge deve ricevere la figura delle cose e non esserne distratto dalle parole, deve vedere quelle date verità, quei dati fatti senza esserne sturbato dalla leccornia delle frasi ammannite con

(1) Nei *Saggi di Morale, di Scienza e d'Estetica* lo Spencer definisce pure la *grazia*, almeno la grazia nel movimento, come *un movimento eseguito in maniera da non sciupare la forza dei muscoli*, il che in qualche modo si può ripetere anche della grazia nello stile, ed è sempre un'applicazione della legge del minimo mezzo. Essa, poi, in ciò che ha di soggettivo e di sensibile, si riduce alla *simpatia*: la quale, come ci fa fremere alla vista del pericolo altrui ed agita le nostre membra alla vista d'un uomo che lotta e cade, così ci fa partecipare, in maniera confusa, a tutte le sensazioni muscolari che i nostri vicini provano, e se sono dolci noi proviamo una sensazione piacevole, mentre se sono violente o disadatte noi ne proviamo quasi irritazione, ciò che gia avea notato Dante (*Purg.*, IX, 130).

> Come per sostentar solaio o tetto
> Per mensola talvolta una figura
> Si vede giunger le ginocchia al petto,
> *La qual fa del non ver vera rancura*
> *Nascere a chi la vede....*

Vedasi un bell'articoletto di Francesco Torraca ove si confrontano i concetti dello Spencer e del Castiglione (L. MORANDI, *Ant. crit.*, p. 478).

Digitized by Google

solennità pedantesca. *Bonorum ingeniorum signis est indoles* (mettiamo anche una citazione di S. Agostino) *in verbis verum amare non verba.* — Ora precisamente queste massime tanto ovviamente suggerite dalla riflessione filosofica che s' infiltra dappertutto, condussero il Manzoni alla sua teoria sulla lingua ed all' applicazione di essa nel rifare il suo romanzo per renderne lo stile, già di per sè magico, più fresco e più popolare (1). — Ma a chi dimostro io queste cose? Ella di tutto ciò ha dovuto certo più che persuadersi nella lunga consuetudine famigliare con Antonio Stoppani, il quale ne offriva in sè argomenti convincentissimi. — Spero però che il detto sia sufficiente a compiere il presente cenno intorno allo spirito intrinsecamente filosofico del Manzoni, il quale fornisce la spiegazione motivata della sua conversione, non solo dall' incredulità al cristianesimo nell' ordine soprannaturale, ma eziandio nell' ordine naturale dalle paludi d' una filosofia sensista e scettica alle cime elevate dell'oggettivismo rosminiano. Egli non faceva le cose a mezzo, ma intiere e bene, e come nelle opere di apologia religiosa manifestò la sua fede, così nel platonico dialogo *sull'invenzione* mostrò in sè l'esemplare del filosofo nobile e profondo, di cui aveva già fatta la negativa nel ritratto dell'aristotelico Don Ferrante. Lo sviluppo di questo processo lo presenta il Rosmini medesimo nell' *Introduzione alla filosofia,* ove scrive: « Colui che aveva rapito tutta l' Italia coi numeri di una nuova lirica divina, che vi avea iniziati gli studi storici coll' esempio d' una diligenza non comune presso di noi e con un acume di critica raro per tutto, che in una sagacissima pittura dello spirito umano, sotto forma di romanzo, avea date lezioni di severa e delicata morale, che con nuovi principii sulla lingua e sulla letteratura avea saputo additar la via da render quella più omogenea e più certa, questa più virile o più sincera, *l'una e l'altra strumento più acconcio all' italiana concor-*

(1) In una bella Conferenza dell' ab. Luigi Vitali intitolata *Il principio religioso nella vita e nelle opere di A. Manzoni* (v. *Rassegna naz.*, 16 gennaio 1899) trovo un'osservazione acutissima e nuova, credo, sull' influenza che ebbe la religione (noi possiamo dire anche la Morale e la Filosofia) eziandio sopra la forma letteraria manzoniana: « La sua frase non dice nulla di più di quello che è nel concetto, nel sentimento: è una questione di sincerità per lui: è un abito morale prima che un abito letterario: il Manzoni scrive un libro come parlerebbe in una conversazione: è contenuto, si sorveglia, perchè non sia mai offesa la verità, la carità, la convenienza ». Infatti non è lecito mentire in arte più che non lo sia nella vita, e però ben disse il Panzacchi come nelle mani del Manzoni una questione letteraria si riduce sempre ai minimi termini di un vero caso di coscienza.

Digitized by Google

dia; questi, riposandosi quasi, dopo aver percorso sì varii e sì felici studi, nella filosofia, occupazione convenientissima alla sua età ed alla sua erudizione, fece pur ora dono all'Italia di un dialogo intitolato *Dell'invenzione,* nel quale resta in dubbio se vinca la finezza dell'ingegno perspicacissimo, o la urbanità dello stile, e non sai a quale delle due egregie doti tu conceda più la tua meraviglia. » Si può proprio dire: è lui, è tutto lui,

Sic oculos, sic ille manus, sic ora ferebat....

L'amicizia del Rosmini pel Manzoni suggella l'esposto in questa omai lunga lettera, e l'ammirazione sua per l'opera letteraria, che qui ne riassume, manifesta come in iscorcio il sentimento universale italiano verso il sommo lombardo, sentimento che oggi tutti c'inchina allo scoprirsi del suo simulacro. Ed ecco, egregio signore, perchè a parlare delle sue qualità filosofiche ho preso occasione da queste onoranze.... »

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE II

CENNI
DI
STORIA DELLA FILOSOFIA [1]

(1) Nel volume I del presente *Corso* (lez. VIII e segg.) abbiamo dato la classificazione delle dottrine filosofiche secondo il problema intorno all'origine delle idee (lez. XXIII e XXIV) intorno alla natura dell'anima e all'unione sua col corpo: nel vol. II (lez. XXIII) secondo il problema intorno al criterio della verità: nel vol. III (*Etica*, lez. III) secondo il problema del libero arbitrio e (lez. X) del principio supremo della Morale. Son questi i principali aspetti per cui si distinguono i diversi sistemi della filosofia. Nella tavola seguente ne daremo solo un cenno cronologico.

Digitized by Google

Filosofia Antica (Greca).

Prima di Socrate

Suo scopo è di studiare *il principio del mondo*, suo mezzo l'*ipotesi*.

α) *Scuola ionica.*
(Talete, Anassimandro, Anassimene, Diogene Apolloniate, Eraclito — dal 640 al 500 a. C.) pone il primo principio nell'uno o nell'altro dei 4 elementi materiali.

β) *Scuola eleatica.*
(Senofane, Parmenide, Zenone — dal 620 al 500 a. C.) pone il primo principio nell'uno, nell'ideale, nell'eterno, combattendo gli elementi materiali molteplici.

γ) *Scuola pitagorica.*
(Pitagora, Filolao, ecc. — dal 580 al 500 a. C.) pone il principio nell'ideale, ma armonizzante l'unità colla molteplicità nel *numero*.

δ) *Scuola atomistica.*
(Democrito, Empedocle, Anassagora - dal 500 al 400 a. C.) pone il principio nella molteplicità di elementi materiali ridotti all'*indivisibile*, che si muovono nel vuoto. Empedocle spiega le loro azioni reciproche mediante l'Amore e la Discordia: Anassagora, mediante la similarità (*omeomerie*) e la mente (νοῦς).

ε) *Scuola sofistica.*
(Protagora, Gorgia, Ippia, ecc. - dal 430 al 400 a. C.) professa lo scetticismo: onde, poi, la reazione socratica e platonica immortalata nei dialoghi del grande ateniese.

Da Socrate all'Era cristiana

Socrate (470–400) ha dato per argomento alla filosofia lo studio della natura umana; per metodo l'analisi dei concetti: per fine, il regolamento della vita morale e sociale. Da lui derivarono:

α) *Platone* (430-348) che sviluppò, ingrandì, completò il pensiero di Socrate, collegandolo in qualche modo coll'idealismo di Parmenide e Pitagora. Fondò l'*Accademia*.

β) *Aristotele* (384-322) che, restio a tale idealismo, prende dalle antiche scuole il soggettivismo e qualche tinta materialistica. La sua scuola ebbe il nome di *Peripato*.

γ) *La scuola stoica.*
(Zenone, Cleante, Crisippo, dal 362 al 199. e più tardi Epitteto, Seneca, Marc'Aurelio) che si rivolge allo studio morale, accogliendo, quanto al resto, molte idee del panteismo ionico.

δ) *La scuola epicurea.*
(Epicuro dal 341 al 270) che, intenta alla Morale, accolse però il materialismo di Democrito.

ε) *La scuola pirronistica.*
(Pirrone, Enesidemo, Agrippa, Sesto Empirico, ecc. - dal 340 a. C. al 200 d. C.) e la *nuova Accademia* (con Arcesilao, Carneade, Antioco, dal 316 al secolo precedente la venuta di C.) che, contro tutti i sistemi dogmatici, opposero nuovamente lo scetticismo. È questo il segno della decadenza nel pensiero e nella storia.

Dall'Era cristiana al Medio evo

Sotto l'influenza delle religioni orientali rinasce lo studio della metafisica, e principale oggetto delle ricerche filosofiche diventa *Dio*.

α) *Scuola d'Alessandria.*
(Ammonio, Plotino, Porfirio, Giamblico - dal 139 al 360 d. C.) continuando dapprima la tradizione platonica, cade poi, dopo Plotino, nel teurgismo e nel simbolismo impegnandosi guerra col cristianesimo; da essa uscì Giuliano l'apostata.

β) *Scuola d'Atene.*
(Plutarco neoplatonico, Siriano, Proclo, Damascio, — dal 350 al 529) continua la precedente e vien chiusa per decreto di Giustiniano.

γ) *Padri cristiani.*
(Origene, Clemente Alessandrino, S. Agostino - dal II al V sec. d. C.) combattono le scuole precedenti in difesa del cristianesimo, ma prendono — specialmente S. Agostino, altissimo intelletto, — da Platone il fiore della dottrina vera e perenne. Nel VI sec. abbiamo Severino Boezio alla corte di Teodorico, nel VII Isidoro di Siviglia e Gregorio Magno, nell'VIII Giovanni Damasceno.

δ) *Scuola araba.*
(I due Ishak, Avicenna, Avicebron, Averroè — dal IX al XII sec. d. C.) prima tradusse opere greche, anche di quelle di Platone, ma specialmente di Aristotele: poi le commentò più o meno liberamente, in mezzo alle contraddizioni ed anche persecuzioni dei fanatici musulmani. La scuola araba può anche considerarsi medioevale ed ebbe una grande influenza sulla filosofia scolastica.

Digitized by Google

Filosofia Medioevale.

Sec. IX-XII	Sec. XIII	Sec. XIV-XV
È filosofia che si sviluppa quasi esclusivamente nelle scuole e perciò dicesi *scolastica*. È insegnata da religiosi e quindi riesce essenzialmente teologica, fondandosi sull'autorità della Chiesa prima e degli antichi, specialmente di Aristotele, poi. La discussione si fa mediante la logica formale, trascurando troppo il metodo sperimentale. Un problema che appassiona moltissimo è il problema *degli universali*, ossia il problema sulla natura ed origine delle idee. Questione importantissima, e, come dice il Cousin appunto nell'Introduzione alle opere di Abelardo, dominante in tutta la filosofia; perocchè non vi ha problema che non sia contenuto nel problema del nostro sapere. Ma, perduto il filo dell'antichità, erano inetti a risolverlo. In questo primo periodo fiorirono il monaco Alcuino, consigliere di Carlomagno, Scoto Erigena (nativo d'Irlanda o Erini), Sant'Anselmo (di Aosta, poi arcivescovo di Cantorbery), Guglielmo di Champeaux, Roscellino, Abelardo, San Bernardo e Pietro Lombardo (di Novara, poi arcivescovo di Parigi) detto *il maestro delle Sentenze* per un libro con questo titolo che fu commentato da S. Tommaso e da altri. La filosofia, nonostante l'indipendenza personale di alcuni, per es. di Abelardo, è però subordinata alla teologia. *Philosophia theologiae ancilla.*	Il secolo decimoterzo è la *età dell'oro* della Scolastica. La filosofia e la teologia vi sono distinte ma alleate. Fioriscono S. Tommaso d'Aquino (il Dottor Angelico), S. Bonaventura (il Dottor Serafico), Duns Scoto (il Dottor Sottile), Ruggiero Bacone (il Dottor Ammirabile), Raimondo Lullo (il Dottor Illuminato). Nei primi tre dottori il metodo formale della deduzione raggiunge le sue più grandi altezze. San Tommaso specialmente crea un'opera *(Summa Theologica)* ch'è un modello di esso metodo. Ingegno solido ed equilibrato, è superato nel calore dell'affetto da S. Bonaventura, e nell'acume, benchè talora troppo spinto, dallo Scoto. I due ultimi dottori nominati (Bacone e Lullo) hanno il merito d'aver conosciuto e adoperato il metodo sperimentale. Specialmente Ruggiero Bacone, nelle cui opere, più assai che in quelle del celebrato Alberto Magno (maestro di S. Tommaso), risplende lo spirito scientifico e si trovano abbastanza sviluppati i germi di molte invenzioni moderne. Invece, Raimondo Lullo, che pure ha dei pensieri nuovi ed arditi, si perde nelle fantasticherie della *macchina da ragionare (ars magna universalis scientiarum)* che è oggetto per più secoli di contese pro e contro, poi viene affatto dimenticata.	Dopo il secolo decimoterzo comincia la decadenza della Scolastica. La teologia era più fissata nei dogmi, le scienze positive non facevano alcun progresso, alla filosofia mancava l'alimento, e si perdeva in vane chiacchere, in inutili sottigliezze. Si ebbe così la scolastica *quam litigiosam vocant*, come scrive il gesuita P. Petau: ed essa si era avvezzata a prender la paglia delle parole per il grano delle cose, come si esprime il Leibnitz. Rimbomba ancora l'eco della questione sugli *universali*, che scende persino a fomentare discordia e guerra non solo di sillogismi ma di sangue. Il francescano Guglielmo Ockam (detto il Dottore Invincibile), nominalista accanito, viene in grande nomea, ed avendo perciò vivi avversari come entusiasti seguaci, eccita contro i primi la spada di Lodovico il Bavaro. *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* Discepolo dell'Ockam è Giovanni Buridan, famoso per il suo asino. L'amore del litigio rompe l'accordo fra la filosofia e la teologia, sicchè i filosofi ammettono che possa esser vero in filosofia ciò ch'è falso secondo la fede e viceversa; i mistici negano il valore della logica e della ragione.

Digitized by Google

Filosofia Moderna.

Sec. XV-XVI	Sec. XVII	Sec XVIII
In questi due secoli avviene una reazione contro la decadente Scolastica, in nome degli autori antichi meglio conosciuti ormai (per opera, specialmente, dei profughi di Bisanzio, Giorgio di Trebisonda, Teodoro di Gaza, Giovanni Argiropulo, ecc.), ed in nome anche della ragione. È il periodo così detto della *Rinascenza*. Difatti anche in filosofia rinascono quasi tutti i sistemi dell'antichità: il *platonismo* a Firenze per opera di Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, ecc., e in Francia di Pietro Ramus; l'*aristotelismo* a Padova per opera di Alessandro Achillini e Andrea Cesalpino, averroisti; Pietro Pomponazzi, seguito, più o men vicino, da G. C. Scaligero, Jacopo Zabarella, Cesare Cremonini, alessandristi (tenevano il commento di Alessandro d'Afrodisia); aristotelismo combattuto dai due celebri calabresi Bernardino Telesio e Tommaso Campanella; il *pitagorismo* per opera di Nicola di Cusa, e, in qualche modo, di Giordano Bruno da Nola; il *pirronismo* per opera di Montaigne in Francia. Questa rinascenza, tuttavia, se giovò in generale agli studi, non giovò nella stessa misura al carattere (ipocrisia verso la fede in Pomponazzi: sentenza di Cremonini: *Intus ut libet, foris ut moris est*) e talvolta nocque positivamente alla scienza (Galileo perseguitato non solo da scolastici e inquisitori, ma anche dai rinascenti e paganeggianti).	Fondatori veri della filosofia moderna sono Bacone da Verulamio, Renato Descartes, Galileo Galilei. Essi l'hanno affrancata dal giogo dell'*ipse dixit*, e le hanno fornito il doppio metodo, senza di cui è vana l'opera sua: il metodo deduttivo ed induttivo insieme, razionale e sperimentale ad un tempo. Del Galileo, che rivolse l'acume del genio allo studio delle scienze fisiche, non si può dire che fondasse scuola filosofica propriamente; ma la sua feconda intuizione e tutto il complesso dell'opera sua mostrano che, se per una parte può esser considerato come il precursore di ciò che di meglio havvi nel positivismo moderno, per l'altra egli è un continuatore di quella filosofia perenne che va da Platone a Rosmini Invece sono fondatori di scuole Cartesio e Bacone: il primo con un metodo che applicò egli direttamente ad un sistema; il secondo con un metodo che venne applicato da altri. Come dottrina fondamentale trionfa quella del Cartesio; il quale, sebbene non abbia con precisione additata la vera natura ed origine delle idee, pur tuttavia, per l'aura di sano idealismo che ne informa le teorie, rimase filosofo altamente e fortemente spiritualista, benchè poi travisato dall'ontologismo del Malebranche e dal panteismo dello Spinoza. Più inclini al materialismo ed all'empirismo seno in Francia Pietro Gassendi, in Inghilterra Giovanni Locke fondatore del sensismo.	Lo spiritualismo ed idealismo cartesiano viene sopiantato a poco a poco in Francia dalla filosofia del Locke trasportatavi dal Voltaire. Condillac, Elvezio, Lamettrie, gli enciclopedisti professano tutti una dottrina così sensistica che è quasi materialismo aperto. In Germania il grande Leibnitz resiste, e sebbene avversario del Cartesio in certe questioni particolari, è idealista e spiritualista nello stesso senso di lui. Suo discepolo, ordinatore e volgarizzatore, è Cristiano Wolf. A lui si avvicina nella seconda metà del secolo in Francia Maine de Biran, prima condillacchiano. In Inghilterra dal sensismo il Berkeley e l'Hume traggono l'idealismo scettico, sicchè avviene, in nome del senso comune, la reazione della scuola scozzese (T. Reid, e più tardi Dugald Stewart, Hamilton): il soggettivismo di questa apre il varco al Kant ed egli alla *scuola trascendentale tedesca* fino all'Hegel ed ai pessimisti che si estendono nel secolo XIX. È questo un periodo in cui la logica filosofica compie molto cammino. Dal sensismo al verginoso fenomenismo dell'Hume; dal soggettivismo ai vaneggiamenti idealistici del Fichte e dello Schelling, alla negazione della ragione umana (Hegel), di Dio, del bene, del fine morale (Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen): forse nella storia del pensiero umano non si svolse mai così rapidamente un necessario processo logico.

Digitized by Google

Filosofia Moderna.

Secolo XIX

In Francia abbiamo prima dominante la *scuola eclettica* fondata dall'eloquente Vittor Cousin (1815-1865), che sulle basi della scuola scozzese fatta conoscere dal Royer Collard innalza l'edificio suo con materiali tolti a Platone, Descartes, Leibnitz, Kant, ecc. È spiritualista e idealista nel senso accennato del Cartesio e del Leibnitz, quantunque a tale spiritualismo ed idealismo neppur essa porga molto solido fondamento. — Accanto a questa è la *scuola positivista* fondata dal Comte (1798-1857) che, specialmente dopo scomparso il Cousin, piglia il sopravvento col Littre, Taine, ecc. - Ma più tardi lo spiritualismo si fonde col positivismo, passando per il kantismo, in maggiori o minori proporzioni nelle dottrine del Janet, del Franck, del Ribot, del Fouillée, del Boirac, del Fonsegrive e di altri molti onde fiorisce la filosofia francese contemporanea. Tuttavia recentemente un professore francese, il Beurlier, pote additare, specie nelle opere del Lachelier, un'evoluzione dal kantismo (soggettivismo) verso il rosminianismo (oggettivismo).

In Isvizzera un glorioso rappresentante dello spiritualismo serio e positivo è Ernesto Naville.

In Inghilterra alla scuola positivista francese, ch'è piuttosto fisiologica e biologica, si contrappone il positivismo psicologico, associazionista ed evoluzionista dello Stuart Mill, di A. Bain e di Herbert Spencer.

In Germania oltre le dottrine materialiste del Buchner e positiviste del Du Bois Reymond sono in voga gli studi psico-fisiologici recati molto in alto dall'Hemholtz e ricongiunti colla filosofia razionale dal Wundt. La filosofia speculativa rifiorisce col Paulsen neo-kantiano, ma più che tutto vien coltivata la storia della filosofia dal Prantl, dallo Zeller, dal Kuno Fischer, dall'Ueberweg.

In Italia dapprima era in auge la scuola Hegeliana (Spaventa, Vera, De Sanctis, Fiorentino, Mariano — ora cristiano nell'anima — Bertinaria, ed oggi ancora D'Ercole, Jaia, ecc.) la quale era pure congiunta, come quella del Gioberti e del Mamiani, alle aspirazioni politicamente patriottiche e liberali. Anche la scuola Kantiana ebbe seguito, ed oggi ancora ha per rappresentanti un profondo filosofo ed un brillante scrittore, Carlo Cantoni e Gaetano Negri, più spiritualista e idealista il primo, più incline al positivismo il secondo. Ma la scuola positivista prese piede specialmente coll'Ardigò, che tiene una via di mezzo tra il positivismo inglese ed il francese. Intorno a lui si radunò un'accolta di seguaci contro le cui dottrine mal possono combattere i sensisti e soggettivisti che in Italia e altrove alzarono la bandiera del neo-aristotelismo o neo-tomismo o neo-scolasticismo, senza rinvigorirsi col succo vero di quelle antiche dottrine. Migliori e più alti campioni dello spiritualismo e dell'idealismo sono Augusto Conti, Francesco Bonatelli ed altri pochi. Più di tutti, ora e in avvenire, come pure il miglior rappresentante della filosofia italiana moderna, è senza dubbio il roveretano Antonio Rosmini; il quale, siccome abbiam dimostrato in questo *Corso*, seppe fondere in un complesso vitale ed organico l'antica scienza e la nuova, la ragione e la tradizione, il metodo sperimentale ed il metodo razionale, conciliando le scuole, armonizzando la scienza e la fede, l'intelletto e il sentimento, la conservazione ed il progresso. Attorno a lui, in Italia e fuori, secondo le esigenze dei tempi e lo sviluppo degli studi, si vanno stringendo i fautori di una filosofia comprensiva che abbia ad accogliere la verità ne' suoi più svariati aspetti e da un principio unico derivi in linee fondamentali le regole normative della scienza e della vita (1).

(1) In che cosa queste linee fondamentali consistano e come il Rosmini le abbia tracciate ho scritto nel 1896 in un breve articoletto della *Rassegna Nazionale* di Firenze intitolato *A. Rosmini e il suo Centenario* che aggiungo qui come riassunto e ragione di tutto il mio presente lavoro.

Digitized by Google

Antonio Rosmini e il suo centenario

Come di Biagio Pascal, oriundo dei monti d'Auvergne, fu detto che per l'ingegno suo e la fama era più grande dei suoi monti

Alpibus Arvernis venienas mons altior ipse

così potrebbesi ripetere di questo figlio altissimo delle Alpi trentine.

Qualunque opinione si nutra in generale sull'indirizzo scientifico delle speculazioni teoriche cui egli s'è dedicato, e in particolare sulle dottrine profondissime da lui svolte in tutti i rami dello scibile umano, è certo che il filosofo di Rovereto rimane una di quelle figure gigantesche le quali il volger dei tempi non fa che staccare vienmeglio dallo sfondo illuminandole: uno di quei potenti intelletti che parlano sempre tanto più forte all'umanità quanto più si attutiscono le voci della turba contemporanea che rumoreggia loro dintorno.

Le più robuste intelligenze di cui si onora l'Italia nuova inchinaronsi a lui come a maestro: basti nominare Alessandro Manzoni, Niccolò Tommaseo, Terenzio Mamiani, Ruggero Bonghi, Marco Minghetti, Antonio Stoppani. Una guerra accanita di oltre cinquant'anni, condotta più o meno — anzi meno che più — in buona fede e con tutte le armi lecite od illecite, non fece che maggiormente innalzarlo: i dissenzienti, gli avversari medesimi, dovettero riconoscerne e ne riconobbero la grandezza: l'egheliano Fiorentino lo dice « l'ingegno più sottile, più profondo, più addottrinato che l'Italia abbia avuto recentemente nelle scuole filosofiche; » il kantiano Cantoni lo chiama « senza dubbio il pensatore più vigoroso che l'Italia abbia dato alla filosofia nel presente secolo; » Gaetano Negri lo proclama autore di « uno dei più vasti e più logici sistemi che mente umana abbia immaginato; » lo stesso gesuita Liberatore lo riguarda come « principe dei filosofi moderni. » Le sue idee corrono il mondo: egli ha seguaci illustri nel clero e nel laicato non solo in Italia, ma in Francia, in Inghilterra, in Germania. Che più?

Digitized by Google

Dalla lontana America un rinomato filosofo scozzese, Thomas Davidson, protestante, anzi razionalista, professore d'Università negli Stati Uniti, dichiarava nella *Fortnightly Review* esser per lui un problema come il mondo ignori ancora l'altezza raggiunta da questo sommo pensatore; ricercava le ragioni per cui l'Italia sia così poco capace di conoscere i suoi grandi uomini; sosteneva che il sistema filosofico di A. Rosmini è quel solo che può colmare l'abisso onde fino ad oggi era separata la metafisica dalla fisica, quel solo, in cui trova posto quanto vi ha di noto nell'universo; e terminava dicendo che esso sistema *è di lunga mano il più nobile monumento originale dell'umano pensiero, che sia mai stato innalzato da alcuno nei tempi moderni, torreggiando anche su quelli di Kant, di Hegel e di Comte.*

Tale il dotto: l'uomo poi ebbe una vita delle più pure, delle più intemerate, delle più intimamente cristiane, che si possano leggere nella storia, e persino, quasi direi, che si possano immaginare. Come la sua mente fu tutta rivolta alla ricerca del vero, il suo cuore e l'opera sua fu tutta consacrata all'esercizio del bene: sicchè difficilmente si potrebbe far di lui un elogio più completo e più meritato di quello famoso che ne fece Gregorio XVI, Papa illuminato e che per di più lo conobbe di persona, quando, in una nota Enciclica ai vescovi ed arcivescovi dell'orbe, lo descrisse fornito d'ogni scienza e adorno d'ogni virtù.

Alle feste centenarie di Rovereto parlò delle virtù sue religiose e civili in un discorso applauditissimo il Senatore Fedele Lampertico dinanzi a una folla entusiasta di cittadini e di forestieri convenuti d'ogni parte: parlò d'alcuni suoi meriti scientifici il Professore Vincenzo Lilla dell'Università di Messina, commovendo in fine profondamente il suo uditorio com'era commosso egli stesso. Ma quanto ancora, io pensavo, si sarebbe potuto dire sia di quelle virtù che di questi meriti; quanti lati scoprire, importantissimi e interessantissimi, dell'uomo e dello scienziato, se un discorso commemorativo potesse essere quello che non può essere per i suoi limiti di tempo e di circostanze, la rappresentazione completa della vita e dell'opera di un grande! Antonio Fogazzaro, il diletto poeta e gentilissimo romanziere, in una meravigliosa conferenza tenuta a Vicenza, poi a Napoli, poi a Bologna, s'è elevato con la robustezza di pensatore e la genialità d'artista, che sono i due elementi della sua tempra intellettuale, alla comprensione di questa grande figura e ne ha riprodotti i tratti tanto luminosamente e felicemente che essi rimangono incancellabili nell'anima di chi lo ha ascoltato, come,

Digitized by Google

certo, di chi lo leggerà. Ma quanta sintesi, anche qui, quali rapidi tocchi, talora, quante linee evanescenti nello splendore! Perchè il Rosmini non è solo il metafisico che ha scoperta (nel senso più proprio della parola, vale a dire trovata in fondo a tutte le dottrine filosofiche dall'antichità a noi) la stupenda e semplicissima soluzione del problema sulla natura e l'origine dell'umana cognizione, ma quegli altresì che l'ha esposta in più opere colossali ove su tutte le questioni che a questa si riferiscono, sulle più minute parti di essa, sulle dottrine dei filosofi antichi e recenti che la riguardano, è versata a torrenti una luce vivissima. Egli non è solo il logico che ha messe salde basi alla certezza, ed abbattuto lo scetticismo più pretenzioso d'ogni dogmatismo, ma nella sua *Logica*, che il Bonghi chiamava uno dei libri più importanti sull'argomento, egli ha disseminato a piene mani le più acute e profonde osservazioni. Non è solo il psicologo che ha colto nella sua natura più intima la vita, additandola nel sentimento fondamentale che il Gioberti proclamava la più grande scoperta psicologica del secolo decimonono e che i moderni psicologi anche dissenzienti da lui cominciano ad apprezzar degnamente, ma è quegli altresì che dello spirito umano, delle facoltà, degl'istinti animali, delle operazioni sensitive, intellettive e volitive, dei concetti di corpo, di materia, di spazio, ecc. fece le più mirabili analisi che si sien fatte mai. Non è solo il moralista che il principio morale, assoluto e divino, collegò in nesso strettissimo colla natura dell'intelligenza, nè solo il giurista che sotto la tutela di questo principio medesimo collocò il diritto, nè solo il sociologo che l'opera della società civile ridusse, con sapiente liberalismo, nella cerchia della modalità dei diritti; ma è l'autore di quei libri che si chiamano *Principii della scienza morale* e *Filosofia del Diritto* i quali basterebbero da soli per immortalare qualunque scrittore a queste scienze specialmente dedicato. Insomma egli non è solo uno scopritore più o meno originale di principii, solo un genio dai lampi di luce e di vedute; ma un lavoratore immane che i principii scoperti applica e svolge in opere poderose, concrete, organiche: non è solo Volta, è Edison anche. E così nella vita.

Egli non è soltanto lo studente incontaminato dell'Università di Padova, l'eremita di Domodossola, il grande carattere che si dispiegò nella Missione diplomatica a Roma, il santo che edificò al punto della sua morte, ma l'uomo più pio, più retto, più virtuoso che si possa pensare in tutte le manifestazioni, in tutti i momenti non pur solenni, ma anzi più tenui della sua carriera mortale, con

Digitized by Google

sè, con Dio, coi genitori, coi famigliari, cogli umili, coi sommi, tanto che si prova invidia di quei che l'han conosciuto e vien di ripetere la parola scritturale: *Beati sunt qui te viderunt et in amicitia tua decorati sunt!*

A quest'uomo straordinario per tutti i lati, fatato e invulnerabile, come lo disse Antonio Stoppani, dalla testa sino ai piedi, si possono applicare i versi che Dante scrisse per i due Santi del medio-evo:

> L'un fu tutto serafico in ardore
> L'altro per sapienza in terra fue
> Di cherubica luce uno splendore.

Il Rosmini fu una cosa e l'altra, sicchè in lui s'adempie il detto di S. Bernardo: La scienza senza la carità gonfia, la carità senza la scienza erra, la scienza colla carità edifica (1).

Ma se per una parte la vita e il carattere morale val più che a dottrina nell'apprezzamento individuale; oso dire per l'altra che nell'apprezzamento sociale la dottrina val più che la vita stessa e la pratica del bene; poichè il bene che si fa agli uomini nella sfera dell'agibile, per grande che sia, è sempre passeggiero, laddove le verità che loro si lasciano, anzi semplicemente che loro si ricordano, sono eterne: e massimamente le verità che formano la base e il fondamento di tutte le altre verità e di tutte le virtù, quali son quelle lasciate e ricordate dall'insigne filosofo roveretano. Davanti al positivismo nelle lotte dell'avvenire io ho fermissima convinzione che non rimarrà dello spiritualismo altro che la filosofia rosminiana, la quale sola può affrontare gli alti problemi della coscienza moderna, utilizzando tutti gli elementi del pensiero antico e nuovo. Il resto è vecchiume e ciarpame da spazzar via. Negli altri spiritualismi in genere la verità si fa vedere a sprazzi come il sole nel cielo velato di certe giornate di primavera. Gli stessi grandi antichi e cristiani, se abbondano di questi sprazzi, non sono ancora il cielo sereno e fiammante. Vedono che la verità ideale è necessaria

---

(1) « Il fine dell'uomo è uno, scrive il Rosmini, nel quale sono fuse scienza e virtù così intimamente, che già non sono più due ma un bene solo, il quale soddisfa pienamente alla natura intelligente; e quando da questo intero, per un'operazione che non è di tutto l'uomo ma d'una speciale sua potenza, si segrega la scienza che, divenuta speculativa, tutta da sè sola si riguarda e si consegna alle lettere, allora la scienza non è oggimai più *quel fine* e quel bene che l'uomo desidera, ma è altro, e ha ragione di *mezzo* » (*Teosof.*, vol. I, pag. 5).

Digitized by Google

e universale, ma non se ne valgono sempre. Quando si è nel forte della questione aristotelico-platonica riconoscono che almeno bisogna ammettere innati i principii supremi della ragione, ma poi altrove se lo dimenticano. Osservano che l'*essere* è il fondamento di ogni concetto, d'ogni idea, è ciò che per primo vien conosciuto dalla mente, è la *conditio sine qua non* dell'intelligenza, ma quest'osservazione rimane poi lettera morta. L'astrazione scolastica, sterile e faticosa, è ben diversa dall'astrazione rosminiana. Questa sta a quella come la chimica all'alchimia, come l'astronomia all'astrologia. La sottigliezza del Rosmini distingue gli elementi naturali di una composizione vera, cellula da cellula, molecola da molecola; mentre l'antica scomponeva la natura in elementi artificiali, era un'astrazione che lavorava tutta sui propri prodotti fantastici.

Le verità fondamentali, sulle quali la vita veramente conscia e riflessa dell'uomo appoggia i suoi principî nell'ordine intellettuale, rendendoli più consapevoli e luminosi, e le sue virtù nell'ordine morale rendendole più robuste e più vivide, non possono esser difese che colla dottrina del Rosmini. La veracità dell'intelligenza costituita da un raggio che le è presente dell'eterno Vero, dalla luce dell'essere che è il lume di tutti i suoi giudizii e di tutti i suoi raziocinii: l'esistenza di Dio che la mente arriva a scoprire alle sorgenti della sua luce divina: la spiritualità dell'anima umana che non è legata al corpo soltanto, ma anche, e sovratutto, a questo elemento divino trascendente affatto la natura corporea: l'immortalità sua che consegue a questa spiritualità: la libertà umana che sola si può ammettere nel conflitto tra l'elemento oggettivo imperante alla mente e gl'impulsi più bassi della nostra natura: la legge morale ch'è il dettame stesso della legge eterna dell'intelligenza: la rispettabilità della persona umana e de' suoi diritti, la quale è dovuta a quest'elemento assoluto ch'è congiunto a noi e che c'innalza fino alla rassomiglianza di Dio: l'origine dell'anima umana stupendamente spiegata ed il suo ultimo fine stupendamente additato; son queste tutte verità che solo dalla radiante dottrina rosminiana possono essere davvero solidamente stabilite, meglio che dalle dottrine frammentarie dei grandi antichi e dalle originalità patite e tisicuzze della speculazione individuale moderna, che nella sua superbia filosofica infeconda fa pullulare i sistemi come le fungaie senza che per la maggior parte si sappia neppur formolarli. Del Rosmini può assai meglio la moderna empietà ripetere quel che diceva Lutero di S. Tommaso: *Tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam Dei.* Si tolga il Rosmini, si abbattano da sacrileghi martelli

Digitized by Google

cristiani, se è mai possibile, le sue dottrine, e tutte le altre difese razionali che sostengono i più nobili istinti dell'umanità saranno asportate dal turbine come tele di ragno. — Spero che nessuno potrà dire, degli uomini credenti e d'ingegno, che queste verità e la dottrina che le riguarda son di quelle cose mondane che Iddio ha lasciato in disputa agli uomini senza che se ne possa venire a capo *tradidit disputationi eorum;* perchè le conseguenze dello affievolimento o del rafforzamento di esse sono incalcolabili nei loro effetti, e coloro che per grazia divina ebbero in dono i mezzi di illustrarle, difenderle, propagarle, appoggiarle, possono essere chiamati responsabili, dinanzi al Supremo Datore d'ogni lume, di averle, o per rispetto umano, o per noncuranza, o per antipatia personale misconosciute e vilipese. Non solo v'è un obbligo sacrosanto di propagare coll'esempio e colla parola la pratica del bene, ma eziandio di diffondere quelle verità che nell'umana coscienza possono far zampillare più abbondanti e più numerose e più ubertose le fonti salutari della teoria e della pratica: opponendosi con tutti i mezzi dell'opera e della intelligenza (si badi bene) a tutte le scaturigini d'errore che ammorbano il genere umano. Chi può dire quanto male facciano, e di quanto siano imputabili, coloro che dinanzi all'invasione della fiumana del male in tutta la sua piena, impotenti ad opporre validi ripari coi loro lavori inesperti, non attendono che a rompere quelle dighe grandiose che innalzò una mano maestra, largita da Dio alla nostra età? Se possiamo, per la pochezza nostra, non esser responsabili, talora, del male che non abbiamo impedito, abbiamo sempre, di certo, la grave responsabilità di quello che abbiamo impedito s'impedisse. E la freddezza, l'ignavia, l'indifferenza, le mascherate compiacenze ai nemici, peggio poi lo scherno, l'avversione, l'ostilità aperta, per parte di coloro a cui le dette verità dovrebbero esser sacre, equivalgono, nè più nè meno, alla propaganda degli errori contrarii: come, in materia politica, chi si astiene dal votare per gli amici dell'ordine, vota con ciò stesso per i fautori del disordine.

Il trionfo del vero, però, è fatale, e di tutte le cose più certe, la più certa è la prevalenza progressiva del bene; perchè il mondo, lanciato a una meta sicuramente buona dalla mano onnipotente del Creatore, tende sempre più ad avvicinarvisi con immutabile traiettoria. E così ogni buona idea, ogni buona opera, ogni buona dottrina, attraverso alle più burrascose vicissitudini, grandi per noi e piccole per Dio, ha l'avvenire assicurato. Il pensiero moderno metterà ancora del tempo per giungere ampio e fluente a confondersi

Digitized by Google

col pensiero rosminiano, ma non può fare che non ci arrivi: ed allora chi può dire quale e quanto sviluppo prenderanno questi principii, ancor i medesimi, ma raffinati dall'opera di una lunga e potente riflessione ulteriore? queste dottrine rivolte a nuove ed impensate applicazioni dei moltiplicantisi problemi umani? queste conclusioni ampliate, diffuse, migliorate dall'esperienza? Io non credo, io non posso nè voglio credere, che il sublime insegnamento del Rosmini debba essere come la parola di Cassandra:

Ora, Dei jussu, non unquam credita Teucris,

perchè il destino del mondo non può essere una combustione finale come quella d'Ilio. Credo invece che non lontani nepoti vedranno giganteggiare la figura e la dottrina del sommo filosofo nel cielo purissimo del mondo cristiano, come noi ammiratori vedemmo in questi giorni passati estollersi nell'azzurro firmamento italiano il robusto rovere della sua città natia, che *ingentes tendet ramos*, com'è nel suo motto.

Digitized by Google

INDICE

PICCOLA TEODICEA.

LEZIONE I. — **Teodicea ed Etica.**

Pag. 3

1. Concetto riassuntivo della natura umana. — 2. La *Teodicea* e l'*Etica* tra le scienze filosofiche. — 3. La Teodicea deve precedere l'Etica. — 4. Morale senza Dio.

LEZIONE II. — **Essenza di Dio. Se si possa dimostrarne l'esistenza.**

Pag. 11

1. Teodicea e sua partizione. — 2. Difficoltà di definir Dio. — 3. Concetto popolare e concetto filosofico. — 4. *Essere essenziale* ed *Essere vivente:* un'avvertenza. — 5. Iddio non è una fattura della mente. — 6. *Ontologismo* e *tradizionalismo.* — 7. Argomenti *a priori* ed *a posteriori.*

LEZIONE III. — **Argomenti *a priori* dell'esistenza di Dio.**

Pag. 28

1. L'*argomento ontologico* di S. Anselmo: forme varie. — 2. L'*argomento ontologico* del Cartesio e del Leibnitz. — 3. Esposizione dell'argomento ontologico. — 4. Se si colleghi colla dottrina della conoscenza. — 5. Elogio e confutazione che ne fa il Kant. — 6. L'*argomento ideologico.* — 7. L'*argomento morale.*

LEZIONE IV. — **Argomenti *a posteriori* dell'esistenza di Dio.**

Pag. 50

1. Gli argomenti *a posteriori* si appoggiano sopra un principio *a priori:* come vengano classificati. — 2. L'argomento *metafisico.* — 3. L'argomento *fisico.* — 4. L'opinione di S. Tommaso sulla possibilità razionale che il mondo sia *ab aeterno.* — 5. Sua confutazione. — 6. La scienza moderna, colla legge dell'*evoluzione* e dell'*entropia,* prova che il mondo ebbe principio nel tempo. — 7. Obbiezioni e risposte. — 8. L'argomento *cosmologico* o *teleologico.* — 9. Si risponde al materialismo evoluzionista ed al meccanicismo.

LEZIONE V. — **L'argomento storico.**

Pag. 81

1. Nesso tra le diverse prove dell'esistenza di Dio. — 2. L'argomento storico. — 3. Se il timore, l'ignoranza, ecc. sien le cause della religiosità umana. — 4. Quale sia il *principio della divinizzazione.* — 5. Spiegazione dell'istinto religioso. — 6. Cognizione naturale e ricognizione filosofica.

Digitized by Google

LEZIONE VI. — **Gli attributi di Dio.**

Pag. 95

1. Attributi di Dio e la Trinità. — 2. Gli attributi di Dio ricavati dalla natura dell'essere. — 3. Ricavati dalla forma reale. — 4. Dalla forma ideale. — 5. Dalla forma morale. — 6. Gli attributi di Dio e la *creazione*. — 7. Dio solo può creare nè vi si oppone la sua immutabilità. — 8. Perchè Dio abbia creato, e se la *necessità morale* si opponga alla *libertà* divina.

LEZIONE VII. — **Creazione e conservazione.**

Pag. 111

1. Avvertenze alla descrizione dell'atto creativo. — 2. *Astrazione teosofica* dell'essere ideale. — 3. In che modo avvenga e se sia un'imperfezione. — 4. *Immaginazione divina*. — 5. *Sintesi divina* — 6. Conservazione del mondo. — 7. Fine della creazione. — 8. Mezzi: legge suprema della Provvidenza.

LEZIONE VIII. — **Leggi provvidenziali.**

Pag. 123

1. Leggi provvidenziali riguardanti la creazione. — 2. Legge dell'esclusa superfluità, dell'esclusa uguaglianza e della varietà. — 3. Legge del sintesismo, della continuità, del germe e dell'unità nel divino operare. — 4. Leggi riguardanti la conservazione: legge della necessità delle cause seconde. — 5. Legge della permissione del male: concetto di male: si concilia l'esistenza del male colla bontà divina. — 6. Legge dell'intervento soprannaturale, dell'eroismo e dell'antagonismo. — 7. Legge della celerità e dell'accumulamento dei beni.

LEZIONE IX. — **La questione dell'ottimismo ed errori contro la divinità.**

Pag. 152

1. Questione dell'ottimismo. — 2. Argomenti del Leibnitz ed altri. — 3. Argomenti contrari. — 4. Tra il sì e il no: ottimismo relativo. — 5. Il migliore dei mondi possibili. — 6. Principali errori contro la divinità.

ETICA.

LEZIONE I. — **L'Etica e il bene morale.**

Pag. 165

1. L'Etica come *scienza pratica* o *teoria di un'arte*. — 2. Si distingue dalla teoria delle altre arti: differenze. — 3. Importanza della morale sulle altre scienze ed arti. — 4. La *Morale* e la *perfezione umana*: definizione e partizione dell'Etica. — 5. Concetto di *bene*. — 6. Bene *soggettivo* ed *oggettivo*: bene *morale*.

Digitized by Google

LEZIONE II. — **Volontà e libertà.**

Pag. 177

1. La volontà umana è un'attività intellettiva. — 2. Varie sorta di volizioni. — 3. La volontà umana è sempre libera da violenza. — 4. Può esser forzata esternamente. — 5. È libera da necessità? — 6. *Indifferenza* e *determinismo:* due principi regolatori della questione.

LEZIONE III. — **Diverse soluzioni date al problema del libero arbitrio.**

Pag. 192

1. Dottrina platonica e socratica. — 2. L'opposizione d'Aristotele. — 3. L'asino di Buridano. — 4. Il *liber uomo* di Dante. — 5. San Tommaso e Duns Scoto. — 6. Incertezze del Cartesio. — 7. Contraddizione dello Spinoza: Pietro Bayle. — 8. Illusione del Leibnitz. — 9. La conciliazione di Kant e di Schopenhauer.

LEZIONE IV. — **Natura della libertà bilaterale umana.**

Pag. 216

1. Tre gradi di elezione: vera libertà non nel primo o secondo, ma nel terzo. — 2. Ancora l'asino di Buridano e il *liber uomo* di Dante: gli atti senza nome. — 3. Accordo tra i due ordini di beni: nella lor lotta è l'*arbitrio*. — 4. Il *sillogismo pratico*. — 5. Le due serie divergenti, tra cui libertà. — 6. Ercole al bivio; definizione della *libertà bilaterale:* alcune testimonianze. — 7. Errore di Socrate: due modi della cognizione umana: *materiale* e *formale: libertà meritoria o libertà del bene e del male*. — 8. Errore di Aristotele. — 9. Parte vera della dottrina kantiana e platonica. — 10. *Libertà d'indifferenza.*

LEZIONE V. — **Prove dell'esistenza della libertà bilaterale.**

Pag. 243

1. Prova prima: dalla natura della volontà e de' suoi oggetti. — 2. Controprova del ragionamento precedente: se l'uomo fosse determinato dal sentimento non sarebbe che egoista. — 3. Prova seconda: dal testimonio della coscienza. — 4. Teoria dello Spinoza e sua confutazione: stravaganti ipotesi ed esempi dello Spinoza, del Leibnitz, del Bayle. — 5. Obbiezioni dello Schopenhauer e risposte. — 6. Altra obbiezione: *qui nimis probat nihil probat:* si risolve. — 7. La libertà morale è specialmente attestata dalla coscienza morale: argomento di E. Kant: confessione dello Schopenhauer. — 8. Terza prova: dal consenso universale: vedute criminali deterministiche. — 9. Due attestazioni contrarie, secondo il D'Ovidio, del consenso universale.

LEZIONE VI. — **I due principî regolatori e la libertà.**

Pag. 269

1. I deterministi e l'imputabilità: responsabilità e modificabilità del carattere. — 2. Il principio di causa. — 3. Come non sia violato dalla libertà bilaterale. — 4. Un'obbiezione del Leibnitz e risposta. — 5. Si rivolge il principio di causa contro i deterministi. — 6. La volontà libera doppiamente creatrice.

Digitized by Google

Lezione VII. — **La libertà e il fatalismo: l'obbiezione della statistica.**

Pag. 285

1. Il fatalismo antico e Cicerone. — 2. Risposta di s. Agostino. — 3. La libertà e la divina causalità. — 4. Fatalismo storico moderno: la statistica. — 5. Prima risposta: la causalità divina. — 6. Seconda risposta: valore dei dati statistici. — 7. Terza risposta: fattori di uniformità pel volere semplice, quali le condizioni esterne e la mancanza di scelta. — 8. Fattori di uniformità pel volere libero, quali il carattere e la repressione sociale: lato debole d'una *statistica* veramente *morale*. — 9. Altro fattore d'uniformità, i limiti: paragoni del Bodio e del Littré. — 10. Delle fasi storiche il *movimento* accenna alla libertà, la *lentezza* ai fattori d'uniformità enumerati. — 11. Punta di fatalità nelle azioni umane: si conchiude con Dante.

Lezione VIII. — **Limiti della libertà bilaterale.**

Pag. 314

1. Aristotele riconosce i limiti della libertà.... anche troppo! — 2. Limiti provenienti da difetto nell'*elezione*. — 3. Limiti da difetto nel *giudizio pratico:* istinto animale e umano — 4. *Idem:* giudizio teorico pratico-morale. — 5. *Idem:* opinioni, abiti, volizioni abituali e virtuali. — 6. Si riconferma la libertà. — 7. Ravvicinamento coi deterministi.

Lezione IX. — **La legge morale.**

Pag. 328

1. Legge e sua definizione: prima e suprema legge morale: conferma della dottrina ideologica rosminiana. — 2. Come l'idea dell'essere possa avere in sè *obbligatorietà:* si concretizza e quasi si personifica negli *enti intelligenti*, Dio e l'uomo: *promulgazione* della legge naturale. — 3. Legge positiva e sue condizioni: sue differenze dalla legge naturale. — 4. Sua classificazione. — 5. Varii modi di comportarsi della legge rispetto alle azioni umane.

Lezione X. — **Il principio supremo della Morale o l'imperativo categorico.**

Pag. 341

1. Nesso tra la volontà e la legge. — 2. Il principio supremo della Morale: suoi caratteri: classificazione dei diversi sistemi. — 3. Materialisti e sensisti: positivisti. — 4. Evoluzionisti ed associazionisti: osservazioni. — 5. Positivismo dell'Ardigò: osservazioni. — 6. Utilitaristi. — 7. Sentimentalisti. — 8. Altri soggettivisti. — 9. Ontologisti, teologi, legisti; altri e migliori oggettivisti. — 10. Il vero e supremo principio della Morale. — 11. Presupposti della Morale: la Morale indipendente.

Lezione XI. — **La coscienza morale.**

Pag. 381

1. *Coscienza morale* e sua definizione. — 2. Se sia un elemento del bene morale: se sia un *giudizio pratico*. — 3. Distinzioni varie della coscienza. Osservazioni e regole. — 4. *Stato di dubbio* e questione relativa. — 5. Norma universalissima per lo stato morale: *actus hominis* ed *actus humani:* atto esterno ed interno. — 6. Le circostanze: *finis operis* e *finis operantis*. — 7. Regole. — 8. Conclusione dell'*Etica generale*.

Digitized by Google

LEZIONE XII. — **Doveri verso Dio e verso noi stessi.**

Pag. 393

1. Doveri; due doveri massimi che scaturiscono immediatamente dal supremo principio morale. — 2. Doveri verso Dio; doveri *preparatori.* — 3. Doveri *religiosi: culto interno, culto esterno* e sua necessità. — 4. Doveri verso noi stessi. — 5. Il *suicidio* e le ragioni che lo condannano. — 6. Ragioni che mostrano il *duello* essere un atto immorale — 7. Se il duello tuteli l'onore e giovi almeno nell'esercito: conclusione.

LEZIONE XIII. — **Doveri verso gli altri. Diritto.**

Pag. 416

1. Doveri verso gli altri e formola dei nostri doveri negativi verso l'uomo singolarmente preso. — 2. *Diritto* e sua definizione: suoi elementi. — 3. Diritto e dovere, doveri giuridici. — 4. Il diritto definito dal Kant. — 5. La persona dell'uomo è il diritto umano sussistente: sua *libertà giuridica.* — 6. La *proprietà* è sol propria della persona. — 7. La proprietà è *il principio* della determinazione dei diritti. — 8. La schiavitù viola la libertà giuridica e la proprietà. — 9. Classificazione dei diritti.

LEZIONE XIV. — **I tre aspetti del Diritto essenziale.**

Pag. 430

1. Diritto essenziale sussistente e suoi tre aspetti. — 2. Si dimostra che abbiamo i tre diritti personali. — 3. Lesione del diritto personale alla verità. — 4. La menzogna è una lesione di questo diritto? — 5. Due eccezioni all'esposta teoria. — 6. In qual caso la menzogna leda il diritto personale alla verità. — 7. Lesioni del diritto personale alla giustizia ed alla felicità.

LEZIONE XV. — **Diritti derivati. Proprietà e Socialismo.**

Pag. 437

1. Diritti *innati* e diritti *acquisiti:* libertà giuridica innata *assoluta* e *relativa.* — 2. Diritto di *proprietà* e come s'acquista. — 3. Due sorta di atti esterni verso una cosa disoccupata: principio morale che li solleva a diritti: obbiezione: precedenza cronologica fra i due atti descritti. — 4. Confutazione del sistema che attribuisce la fondazione del diritto di proprietà alla società civile: ragioni di tale sistema. — 5. Il doppio vincolo, *fisico* e *morale*, che congiunge la proprietà alla persona. — 6. Errore proveniente dal non considerare il vincolo morale. — 7. Errore proveniente dal non considerare il vincolo fisico. — 8. Il *Comunismo.* — 9. Il *Socialismo*: doppia questione. — 10. Come siasi potuto dimenticare il vincolo fisico.

LEZIONE XVI. — **Limiti del diritto d'occupazione.**

Pag. 465

1. Limiti provenienti dal vincolo *fisico.* — 2. Dal vincolo *morale.* — 3. Dal soggetto *occupante.* — 4. Dall'oggetto *occupato.*

Digitized by Google

LEZIONE XVII. — **Modificazioni dei diritti. Contratti. Testamento. Diritto di difesa e soddisfacimento. Doveri positivi verso gli altri uomini.**

Pag. 473

1. Le *modificazioni* dei diritti. — 2. Trasmissione della proprietà: primo modo. — 3. Secondo modo: promesse e contratti. — 4. Condizione per la validità dei contratti. — 5. I contratti in particolare. — 6. Due maniere di trasmettere i beni ad eredi scelti: se il patto successorio sia valido. — 7. Testamento e dimostrazione della sua validità. — 8. Successione *ab intestato*. — 9. Inviolabilità del diritto: di un'apparente eccezione. — 10. Due questioni intorno al diritto di difesa: se si possa, per difesa, recar danno a un innocente. — 11. Diritto di soddisfacimento: vendetta. — 12. Doveri positivi verso gli altri uomini.

LEZIONE XVIII. — **Concetto di società. Società del genere umano e società teocratica.**

Pag. 502

1. Società, suo concetto, suoi elementi. — 2. Si distingue dai concetti affini. — 3. Classificazione. — 4. Società naturale del genere umano. — 5. Società *di diritto* in contrapposto alla società *di fatto*. — 6. Società teocratica dell'ordine naturale, e dell'ordine soprannaturale: Chiesa, suoi doveri e diritti.

LEZIONE XIX. — **Società domestica. Matrimonio.**

Pag. 511

1. Società coniugale: concetto e definizione del matrimonio. — 2. *Somma pienezza della congiunzione* — 3. Altre qualità del matrimonio: *indissolubilità; unicità del coniuge; comunanza dei beni*. — 4. Il matrimonio è un contratto: pei cristiani è insieme un sacramento. — 5. Impedimenti proibenti e dirimenti. — 6. Cognazione. — 7. Altri impedimenti. — 8. Doveri e diritti dei coniugi. — 9. Società parentale: doveri e diritti.

LEZIONE XX. — **La società civile e i suoi caratteri.**

Pag. 531

1. La società civile in relazione colle società precedenti. — 2. Definizione della società civile. — 3. *Modalità* de' diritti. — 4. Libero consenso. — 5. Organismo della società civile. — 6. Caratteri della società civile: è *universale, suprema, perpetua* e *prevalente di forze*. — 7. Deve procurare il *bene comune*, il *bene pubblico*, il *bene privato*. — 8. È *esterna, benefica, poliquota*.

LEZIONE XXI. — **Forme di governo. Lo Statuto italiano. La legislazione.**

Pag. 545

1. Varie forme di governo. — 2. Critica del governo monarchico assoluto e del repubblicano. — 3. La miglior forma per le nazioni cristiane è il *monarchico costituzionale*: in Italia anche per ragioni speciali.

Digitized by Google

— 4. Lo Statuto di Carlo Alberto. — 5. Osservazioni sui diversi articoli: Chiesa e Stato. — 6. Altre osservazioni: libertà *civile* e *politica*. — 7. Il sistema *bicamerale*. — 8. Questioni intorno all'elezione dei Deputati. — 9. Gli altri articoli dello Statuto: s'esso sia immutabile. — 10. *Costituzione* e caratteri delle leggi. — 11. Se le leggi civili siano obbligatorie. — 12. Le *pene* o *sanzioni*.

LEZIONE XXII. — **Origine ed ideale della società civile.**

Pag. 587

1. Origine della società civile. — 2. Titoli di primo acquisto congiunti ad altro diritto maggiore. — 3. Titoli di primo acquisto divisi da ogni altro: osservazioni sulla *guerra*. — 4. Titoli di secondo acquisto e svolgimento della società civile. — 5. Ideale della società civile ed equilibri necessarii alla sua perfetta costituzione.

LEZIONE XXIII. — **Virtù e mezzi pel bene morale.**

Pag. 604

1. Virtù e vizio. — 2. Le quattro virtù cardinali. — 3. Proprietà delle virtù morali. — 4. Mezzi al conseguimento del bene morale: Morale e Religione.

LEZIONE XXIV. — **Eudemonologia.**

Pag. 618

1. Relazione tra il bene soggettivo e il bene oggettivo nelle varie fasi della moralità. — 2. Deficienza morale intrinseca alle nature finite: *uno solo è buono, Iddio*. — 3. Virtù disinteressata e *quietismo:* accordo finale tra la felicità e la virtù. — 4. Eudemonologia e Morale. — 5. Analisi di quattro concetti affini. — 6. Legge ontologica che unisce il bene eudemonologico al bene morale. — 7. Duplicità di nesso tra l'uno e l'altro: se la felicità sia di questa vita o dell'altra. — 8. Fine della vita presente: Stoicismo e Vangelo.

APPENDICE I. — **Note di Estetica.**

Pag. III

I.

1. *Callologia* ed *Estetica*. — 2. Bello sensibile, intellettuale e morale. — 3. Si escludono varie definizioni volgari. — 4. Il bello ha sempre dell'intellettualità: non si dà l'apprensione di esso nei bruti. — 5. Il bello per Platone ed Aristotele. — 6. Definizione di S. Tommaso e i due elementi essenziali del bello anche nelle altre definizioni. — 7. Complemento del Rosmini. — 8. Se il bello sia assoluto, e in che differisca per questo dal *vero*. — 9. Perchè molte cose belle in sè, ci appaiano brutte. — 10. Scambio tra lo spirito e la natura. — 11. Giudizi comparativi tra la natura e l'arte. — 12. Definizione del sentimento estetico: il *sublime*, il *ridicolo*.

II.

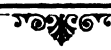
1. Classificazione delle arti belle. — 2. Cenni sulle singole arti. — 3. *I pregi filosofici del Manzoni artista*.

APPENDICE II. — **Storia della Filosofia.**

Pag. XLIV

Digitized by Google

TIPOGRAFIA EDITRICE L. F. COGLIATI



OPERE DELLO STESSO AUTORE:

Ottimismo e Pessimismo, di pag. XVI-484 L. 6 –

Lo Scetticismo e Gaetano Negri (con lettera del Senatore Negri all'A. e risposta del medesimo) . . . . . „ 1 –

Il Problema del Libero Arbitrio . „ 3 –

Le Stresiane di R. Bonghi, annotate . „ 4 –

CORSO ELEMENTARE DI FILOSOFIA

Elementi di Psicologia, vol. I. . . „ 4 –

Elementi di Logica, Vol. II. . . . „ 2 50

Per le scuole, ove fossero adottati, il prezzo del I e del III vol. è ridotto a L. 3, 50.

Digitized by Google